

ISBN 979-99452-4-0

BUKU DUA

FORMULASI NALAR FIQH

Telaah Kaidah Fiqh Konseptual



Pengantar : KH. Maimoen Zubair

FORMULASINALAR FIQH

Telaah Kaidah Fiqh Konseptual

BUKU DUA

KAKI LIMA
LIRBOYO



Penerbit :
**SANTRI SALAF
PRESS**

Formulasi Nalar Fiqh

FORMULASI NALAR FIQH

Telaah Kaidah Fiqh Konseptual

BUKU DUA



KAKI L-MA
Komunitas Kajian Ilmiah Lirboyo

KOMUNITAS KAJIAN ILMIAH LIRBOYO 2005

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Formulasi nalar fiqh : telaah kaidah fiqh konseptual / penyusun, Abdul Haq, Ahmad Mubarak, Agus Ro'uf; Editor, Syahrowardi, M. Imdad Robani --Surabaya: Khalista, 2006

2 jil.; 16 x 24 cm.

ISBN 97-99452-2-4 (no.jil.lengkap)

ISBN 97-99452-3-2 (jil.1)

ISBN 97-99452-4-0 (jil.2)

1. Hukum Islam I. Abdul Haq.

III. Agus Ro'uf. IV. Syahrowardi

II. Ahmad Mubarak.

V. Imdad Robani

297.4

FORMULASI NALAR FIQH

Telaah Kaidah Fiqh Konseptual

Buku Dua

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

Penyusun:

Abdul Haq (Ketua)

Ahmad Mubarak

Agus Ro'uf

Editor:

Syahrowardi

M. Imdad Robani

Tata Letak:

M. Khoiruddin

Achmad Sailani

Desain Kulit:

Wawan

Penerbit:

"Khalista" Surabaya

Tlp./Fax. (031) 8415832

Bekerja sama dengan

Kaki Lima

(Komunitas Kajian Ilmiah Lirboyo 2005)

Cetakan VI, Januari 2017

ISBN 97-99452-4-0

TRANSLITERASI

Transliterasi adalah upaya penyalinan huruf abjad suatu bahasa ke dalam huruf abjad bahasa lain. Tujuan utama upaya ini adalah untuk menampilkan kata-kata asal yang seringkali tersembunyi oleh metode pelafalan bunyi -atau tajwid- dalam bahasa Arab. Selain itu, transliterasi juga memberikan pedoman kepada para pembaca agar terhindar dari "salah lafal" yang bisa juga menyebabkan kesalahan dalam memahami makna asli kata-kata tersebut.

Dalam bahasa Arab, "salah-makna" akibat salah-lafal" mudah sekali terjadi karena tidak semua hurufnya dapat dipadankan dengan huruf-huruf latin. Karenanya, kita memang terpaksa menggunakan "konsonan rangkap" (*ts, kh, dz, sy, dl, sh, th, zh* dan *gh*) atau tambahan symbol lain (*ḷ* ' dan '). Kesulitan ini masih ditambah lagi-dengan proses pelafalan huruf-huruf itu, yang memang banyak berbeda, dan adanya huruf-huruf yang harus dibaca panjang (*mad*).

Sejujurnya, upaya yang kami lakukan ini mestinya masih belum dapat mengakomodir keseluruhan proses pengalihan secara komplit. Untuk itu demi perbaikan di masa mendatang, kami menunggu saran dan kritik para pembaca.

Sistem transliterasi yang digunakan :

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dl	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	'
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	<u>h</u>	س	s	ع	'	م	m		

â = a panjang

î = i panjang

û = u panjang

Diffthong : اِي = ay

اُو = aw

DAFTAR MENU

Transliterasi – v
Daftar Menu – vi

Bagian Ketiga : **KAIDAH AGHLABIYYAH – 1**

1. Pengantar Kaidah Aghlabiyyah – 3
2. Kaidah Pertama : *Al-Ijtihād la Yunqadlu bi al-Ijtihād* – 5
3. Kaidah Ke- 2 : *Idza Ijtama'a al-Halal wa al-Haram* – 22
4. Kaidah Ke- 3 : *Al-Itsâr bi al-Qurb Makruh* – 51
5. Kaidah Ke- 4 : *Al-Tâbi' Tâbi'* – 66
6. Kaidah Ke- 5 : *Tasharruf al-Imâm 'ala al-Ra'iyah Manûthun bi al-Mashlahah* – 75
7. Kaidah Ke- 6 : *Al-Hudûd Tasquth bi al-Syubuhât* – 88
8. Kaidah Ke- 7 : *Al-Hurr lâ Yadkhubu tahta al-Yad* – 96
9. Kaidah Ke- 8 : *Al-Harim labu Hukmu Mâ huwa Harimun lah* – 101
10. Kaidah Ke- 9 : *Idza ijta'ma'a Amrani min Jinsin W'abid* – 107
11. Kaidah Ke- 10 : *I'mâl al-Kalâm Awla min Ihmâlih* – 116
12. Kaidah Ke- 11 : *Al-Kharrâj bi al-Dlamân* – 123
13. Kaidah Ke- 12 : *Al-Khurûj mir al-Khilâf Mustahab* – 132
14. Kaidah Ke- 13 : *Al-Daf'u Aqwa min al-Raf'* – 153
15. Kaidah Ke- 14 : *Al-Rukhash lâ Tunâthu bi al-Ma'âshi* – 157
16. Kaidah Ke- 15 : *Al-Rukhash lâ Tunâthu bi al-Syakk* – 166
17. Kaidah Ke- 16 : *Ridla bi al-Syai' Ridla bimâ Yatawalladun minhu* – 171
18. Kaidah Ke- 17 : *Al-Su'al Mu'âd fi al-Jawab* – 178
19. Kaidah Ke- 18 : *Lâ Yunsabu li Sâkitin Qawl* – 188
20. Kaidah Ke- 19 : *Mâ Kâna Aktsaru Fi'lan Kâna Aktsaru Fadllan* – 195
21. Kaidah Ke- 20 : *Al-Fi'l al-Muta'addi Afdlalu min al-Qâshir* – 203
22. Kaidah Ke- 21 : *Al-Fardlu Afdlalu min al-Nafl* – 208
23. Kaidah Ke- 22 : *Al-Fadlilah al-Muta'alliqah bi Dzati al-'Ibâdah Awla - 216*
24. Kaidah Ke- 23 : *Al-wâjib lâ Yutrak Illâ li W'âjib* – 222
25. Kaidah Ke- 24 : *Mâ Aujaba A'zhama al-Amrâyni bi Khushûshih ... - 237*
26. Kaidah Ke- 25 : *Mâ Tsabata bi al-Syar'i Muqaddam 'alâ Mâ Tsabata bi al-Syarth* – 240

27. Kaidah Ke- 26 : *Mâ Haruma Isti'mâluh Haruma Ittikhâdzub* – 240
 28. Kaidah Ke- 27 : *Mâ Haruma Akhâdzub Haruma I'thâ'uh* – 262
 29. Kaidah Ke- 28 : *Al-Masyghûl lâ Yusyghal* – 270
 30. Kaidah Ke- 29 : *Al-Mukabbar lâ Yukabbar* – 274
 31. Kaidah Ke- 30 : *Man Ista'jala Syai'an Qabla Awânih 'Uqiba bi Hirmânih* – 279
 32. Kaidah Ke- 31 : *Al-Nafl Awsa'u min al-Fardli* – 291
 33. Kaidah Ke- 32 : *Al-Wilâyah al-Khâshshah Aqwa min al-Wilâyah al-'Ammah* – 297
 34. Kaidah Ke- 33 : *Lâ 'Ibrata bi al-Zhann al-Bayyin Khatâ'uh* – 304
 35. Kaidah Ke- 34 : *Al-Isyîghâl bi Ghayri al-Maqshûd I'radl 'an al-Maqshûd* – 315
 36. Kaidah Ke- 35 : *Lâ Yunkaru al-Mukhtalaf Fih wa Innama Yunkaru al-Mujma' 'Alayh* – 318
 37. Kaidah Ke- 36 : *Yadkhulu al-Qawiy 'alâ al-Dla'if* – 324
 38. Kaidah Ke- 37 : *Yughtafar fi al-Wasâ'il Mâ lâ Yughtafar fi al-Maqâshid* – 328
 39. Kaidah Ke- 38 : *Al-Maysûr lâ Yasquth bi al-Ma'sûr* – 332
 40. Kaidah Ke- 39 : *Mâ lâ Yaqbal al-Tab'idl fa Ikehdiyâru Ba'dlihi ka Ikehdiyâri Kullih* – 337
 41. Kaidah Ke- 40 : *Idza ijta'ma'a al-Sabab aw al-Ghurûr wa al-Mubâsyir Quddima al-Mubâsyir* – 341

Bagian Keempat : KAJDAH MUKHTALAF – 347

1. Pengantar Kaidah Mukhtalaf - 349
2. Kaidah Pertama : *Al-jum'ah Zhuhr Maqshurah aw Shalatun 'ala Hiyâliba* – 357
3. Kaidah Ke- 2 : *Al-Shalah Khalfa al-Muhdits al-Majhûl al-Hâl* – 361
4. Kaidah Ke- 3 : *Man Ata bi Mâ Yunâfi al-Fardli Awwali al-Fardl aw Atsnâ'ih* – 364
5. Kaidah Ke- 4 : *Al-Nadzr hal yasluku bibi Maslak al-Wâjib aw al-Jâ'iz* – 366
6. Kaidah Ke- 5 : *Hal al-Ibrâh bi Shiyâgh al-'Uqûd aw bi Ma'ânihâ* – 373
7. Kaidah Ke- 6 : *Al'Ayn al-Must'arah li al-Rahn hal al-Mughlab fibâ Janib al-Dlamân aw jânih al-'Âriyah* – 377
8. Kaidah Ke- 7 : *Al-Hiwâlah hal hiya Bay' aw Istifâ'* – 381
9. Kaidah Ke- 8 : *Al-Ibrâ' hal huwa Isqâth aw Tamlîk* – 386
10. Kaidah Ke- 10 : *Al-Iqâlah hal hiya Fasakh aw Bay' – 389*

11. Kaidah Ke- 11 : *Al-Shadâq al-Mu'ayyan fi Yad al-Zawj qabla al-Qabl Madlmûn Dlamân 'Aqd aw Dlamân Yad* – 393
12. Kaidah Ke- 11 : *Al-Thalaq al-Raj'i hal Yuqthi' al-Nikâh* – 397
13. Kaidah Ke- 12 : *Al-Zhibâr hal al-Mughlab fib Musyâbahat al-Thalâq aw Musyâbahat al-Yamîn* – 402
14. Kaidah Ke- 13 : *Fardlu al-Kifâyah hal Yata'ayyanu bi al-Syurû'* – 405
15. Kaidah Ke- 14 : *Al-Zâ'il al-'A'id hal huwa ka Alladzi lam Yazal aw ka Alladzi lam Ya'ud* – 410
16. Kaidah Ke- 15 : *Hal al-Tbrah bi al-Hâl aw bi al-Ma'âl* – 416
17. Kaidah Ke- 16 : *Idzâ Bathala al-Khushus hal Yabqa al-'Umûm* – 426
18. Kaidah Ke- 17 : *Al-Haml hal Yu'tha Hukma al-Ma'lûm aw al-Majhûl* – 430
19. Kaidah Ke- 18 : *Al-Nâdir hal Yulhaq bi Jinsih aw bi Nafsih* – 435
20. Kaidah Ke- 19 : *Al-Qâdir 'alâ al-Yaqîn hal Labu al-Ijtihâd wa al-Akhdzu bi al-Zhann* – 441
21. Kaidah Ke- 20 : *Al-Mâni' al-Thâri' hal huwa ka al-Muqârin* – 446

Daftar Pustaka – 449

INDEKS – 456

Bagian Ketiga

Kaidah Aghlabiyah



KAIDAH-KAIDAH UMUM REPRESENTATIF (AL-AGHLABIYAH)

Di samping kaidah-kaidah *kulliyah kubra* (universal-komprehensif) yang telah terlebih dahulu dibahas pada buku petama, juga terdapat kaidah-kaidah fiqh yang bersifat universal representatif (*aghlabiyyah*) yang akan dibahas pada bagian pertama buku kedua ini. Dinamakan *kulliyah* karena masalah yang dicakup tidak hanya terbatas pada satu bab fiqh saja.¹ Di samping itu, karena — berbeda dengan kaidah *kubra* — sekalipun mencakup beragam persoalan-, namun dalam kaidah *kulliyah* ini tetap saja terdapat banyak pengecualian. Dalam beberapa kaidah, bahkan ditemukan lebih banyak masalah yang dikecualikan daripada masalah yang masuk dalam cakupannya. Karena itu, al-Ahdali cenderung mengatakannya sebagai kaidah *aghlabiyyah*, yaitu kaidah yang cakupannya tidak menyeluruh terhadap semua permasalahan fiqh.² *Aghla-biyyah* sendiri maknanya adalah mayoritas-representatif. Jadi, apabila kita menemukan kaidah *aghlabiyyah*, —misalnya— kaidah: *al-ijtihād la yunqadlu bi al-ijtihād; ijtiḥād tidak dapat dianulir oleh ijtiḥād yang lain*, maka artinya mayoritas ijtiḥād memang tidak dapat dianulir oleh ijtiḥād lain, namun tidak menutup kemungkinan ada sejumlah ijtiḥād yang dapat dieliminasi oleh ijtiḥād lain, sebagai pengecualian dari kaidah ini.

Dalam kaitannya dengan pengecualian sebuah kaidah, Ibn Hajar mengatakan, apabila ada sebuah permasalahan baru yang *syadz* ('menyimpang' dari kaidah), namun masih mungkin untuk dimasukkan dalam kaidah fiqh lainnya, namun tidak ada ulama yang menjelaskan secara gamblang, maka lebih baik ia dimasukkan ke dalamnya.

¹ Dalam Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawāhib al-Saniyyah* dengan ulasan Yasin al-Fadani, *al-Fawāid al-Janiyyah*, h. 289 dst.

² Baca lagi dalam *taqdīm* buku ini.

Karena hukum asal hal-hal yang *syâdz* ini adalah masuk di dalamnya (*al-istish-hab bi al-qaidah*). Ungkapan Ibnu Hajar ini sangat bersesuaian dengan ungkapan banyak ulama yang mengatakan bahwa, menyamakan (*ilhâq*) antara satu masalah *fiqhiyyah* yang belum ada keterangannya, dengan masalah-masalah lain yang sudah diterangkan oleh ulama dengan melihat titik-titik persamaannya, akan lebih baik daripada membuat kaidah baru yang khusus untuknya. Hal ini demi meng-hindari kesalahan yang mungkin terjadi dalam pembuatan kaidah. Alasannya sederhana, menciptakan kaidah baru mungkin sesuatu yang mudah, namun sangat sedikit orang yang memiliki kapabilitas atau sempat untuk melakukan eksplorasi dalil-dalil yang mendukung pembuatan kaidah baru itu.

Dalam kitab-kitab *qawâid fiqhiyyah* yang ditulis oleh para ulama, terdapat perbedaan dalam metode penulisannya. Namun bisa diketahui bahwa kaidah *kubra* yang telah disebutkan pada bab pertama, merupakan kaidah yang secara umum menjadi pokok pembahasan para ulama. Seperti yang terlihat dalam daftar kitab keempat madzhab fiqh dalam bidang kaidah fiqh.³ Empat madzhab mengakui kelima kaidah *kubra* sebagai kaidah yang disepakati ulama madzhab manapun. Sementara kaidah *aghlabiyyah* yang akan dibahas di sini adalah kaidah yang hanya disepakati dalam satu madzhab (Syafi'i),⁴ walaupun tidak jarang juga kami cantumkan pandangan madzhab lain sekadar untuk menambah-kan warna khazanah klasik kaidah fiqh.

Kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* karangan Taj al-Din al-Subuki (w 771 H.) misalnya, setelah menjelaskan lima kaidah *kubra*, beliau kemudian mengkaji kaidah-kaidah yang tidak khusus masuk dalam beberapa bab fiqh, dan kemudian diakhiri dengan menjelaskan kaidah-kaidah yang khusus untuk beberapa bab fiqh. Metode ini berbeda dengan metode yang ditempuh oleh al-Suyuthi dalam kitabnya dengan nama yang sama. Setelah menjelaskan kaidah *kubra*, al-Suyuthi meneruskan pembahasan dengan penjelasan tentang kaidah *al-Aghlabiyyah* dan terakhir menyebutkan kaidah-kaidah *mukhtalaf*. Nah, sistematika penulisan buku ini mengikuti metode yang digunakan al-Suyuthi (w 911 H.). []

³ Lihat *Dirâsah wa Tabqâq Kitâb al-Qawâ'id li Taqiyuddin al-Hishni.*, h. 51 dst.

⁴ *Ibid*, h. 31.

KAIDAH PERTAMA

الاجتهاد لا يُنقضُ بالاجتهاد

*Ijtihad tidak bisa dianulir oleh ijtihad yang lain*¹

Ijtihad merupakan sebuah media elementer yang sangat besar peranannya dalam konstruksi hukum-hukum yudisial Islam (fiqh). Tanpa peran ijtihad, mungkin saja konstruksi hukum Islam tidak akan pernah berdiri kokoh seperti sekarang ini, dan ajaran Islam tidak akan mampu menjawab tantangan zaman dengan beragam problematikanya. Dengan demikian, ijtihad adalah sebuah keniscayaan dalam Islam.

Namun harus pula diakui bahwa ijtihad merupakan faktor utama pemicu perbedaan pendapat dan kontradiksi hukum (*khilāfiyyah*) antar ulama. Pertentangan yang selama ini berlangsung di kalangan yuris Islam (*fuqaha*) misalnya, adalah akibat perbedaan metodologi ijtihad yang mereka gunakan. Tapi justru dari situlah khazanah keilmuan Islam terlihat begitu kaya dan anggun di tengah polemik-intelektual yang variatif dan semarak. Dan hal itu tidak perlu disesalkan, sebab perbedaan metodologi yang diakibatkan oleh perbedaan pendapat mendapat legitimasi syariat.

Persoalannya, ketika ijtihad telah mendapat legitimasi, akankah produk hukum yang dicapai melalui proses ijtihad dapat dianulir oleh ijtihad lain, atau lebih mudahnya, bisakah ijtihad 'dirusak' oleh ijtihad yang lain.

Jika menilik konsep kaidah ini, maka produk hukum yang dihasilkan ijtihad dinilai memiliki kekuatan hukum yang bersifat konstan. Sekali hukum itu terbangun atas landasan ijtihad, maka ia

¹ Tema ini juga akan mendapatkan porsi khusus dalam kaidah *mukhtalaf* ke-19. Di sana terdapat pembahasan menarik tentang keseharian para shahabat yang "berani" berijtihad dalam kapasitas pribadi dengan cara bertanya pada shahabat yang lain, walaupun pada waktu itu Nabi saw. masih berada di tengah-tengah mereka.

telah diakui eksistensinya sehingga tidak dapat digusur oleh hasil ijtihad baru. Sebagai contoh kecil, orang yang hendak mendirikan shalat Zhuhur tapi tidak tahu arah kiblat, kemudian ia berupaya (ijtihad) untuk mengetahui arah kiblat, selanjutnya dari upaya tersebut ia memiliki persepsi kuat (*zhan*) pada salah satu arah mata angin sebagai arah kiblat yang benar. Dari hasil ini, dalam melakukan shalat tentunya dia harus menghadap ke arah yang sesuai dengan hasil ijtihadnya.

Namun tatkala memasuki waktu shalat Ashar, ternyata *zhan*-nya berubah. Arah yang semula diasumsikan sebagai arah kiblat kini mulai diragukan. Dalam kondisi demikian ia dituntut melakukan ijtihad lagi. Nah, jika hasil ijtihad kedua ini betul-betul berubah, maka ia harus shalat Ashar sesuai dengan hasil ijtihad yang kedua. Ia tidak boleh shalat menghadap ke arah yang dihasilkan oleh ijtihad pertama. Akan tetapi perlu dicatat, meski terjadi "perubahan arah kiblat", bukan berarti shalat zhuhur yang telah dilaksanakannya menjadi batal atau tidak sah. Akan tetapi, shalat zhuhurnya tetap sah, karena telah berlandaskan hasil ijtihad yang pertama. Namun untuk shalat Ashar ia harus menghadap ke arah kiblat yang dihasilkan dari ijtihad yang kedua.²

Dari sini dapat disimpulkan bahwa, walaupun hasil ijtihad pertama secara *de facto* sudah tidak diberlakukan lagi (karena sudah ada hasil ijtihad yang kedua), namun secara *de jure* tetap diakui keabsahannya. Inilah yang dimaksud dengan "*al-Ijtihād lā yunqadl bi al-ijtihād*".

Dari uraian di muka mungkin akan timbul kejanggalan; kenapa ijtihad kedua tidak dapat 'merubah' hasil ijtihad pertama, padahal dari kedua proses tersebut hasilnya jelas berbeda. Menurut fuqaha, alasan yang paling utama adalah karena pembatalan ijtihad akan memantik ketidakpastian hukum.³ Jika setiap ijtihad bisa dihapus maka akan terjadi *tasalsul*; yakni mata rantai hukum yang tak berujung pangkal. Hal ini tentunya akan mengakibatkan kesulitan baik bagi para pegiat hukum (fuqaha) maupun bagi masyarakat umum untuk mendapatkan hukum yang pasti. Berdasarkan premis ini pula, para ulama

² Lihat Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Aybah wa al-Nazh'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, cet. IV, 1998, h. 201-202

³ *Ibid*, h. 202.

sepakat bahwa hukum *ijtihadi* hasil upaya seorang *hâkim*⁴ tidak dapat dirubah dengan hasil *ijtihad* lain, walau-pun pada hakikatnya hukum yang benar hanyalah satu.

Dasar Kaidah

Selama sepuluh tahun masa pemerintahannya, *Khalifah*⁵ Umar bin Khattab ra. banyak menelorkan produk hukum yang 'tidak sesuai' dengan keputusan yang pernah diambil pendahulunya, Abu Bakar al-Shiddiq ra. Akan tetapi, Umar ra. bersikap sangat bijak dengan tidak menganulir hukum yang telah ditetapkan Abu Bakar. Bahkan, Umar juga pernah merubah keputusan hukum yang telah diambilnya sendiri pada tahun pertama dengan keputusan baru pada tahun berikutnya. Saat dimintai kejelasan tentang sikapnya ini, Umar mengatakan:

تَلْكَ عَلَى مَا قَضَيْتَا وَهَذِهِ عَلَى مَا نَقَضِي

"Ketentuan hukum yang pernah aku cetuskan itu adalah atas keputusanku. Sementara ini (ketentuan hukum yang baru) adalah hal yang sekarang aku putuskan."

Dari statemen ini, secara tidak langsung Umar ra. telah memberikan ketegasan bahwa segala keputusan yuridis yang sebelumnya telah diambil oleh pendahulunya, Abu Bakar ra., tetap dihukumi sah sebagaimana keputusan yang pernah diambilnya lalu diubahnya sendiri. Berangkat dari perspektif inilah, para ulama kemudian mengambil penafsiran hukum bahwa *ijtihad* Umar ra. tidak dapat mengubah hasil *ijtihad* Abu Bakar. Dan dari sisi ini pula,

⁴ Dalam perspektif *fiqh*, *hâkim* atau *qâdli* adalah orang yang bertugas menetapkan hukum dan melaksanakannya. Dua nama berbeda namun sebenarnya mempunyai peran dan tugas yang sama. Disebut hakim karena ia berperan menanggulangi timbulnya kezhaliman, dan disebut *qadli* karena dia bertugas menetapkan hukum. *Hâkim* dan *qadli* biasanya dibantu oleh sekelompok orang yang dipercaya (*a'wân al-qadli*) yang bertugas menghadirkan dan mengajukan pihak yang bertikai. Dikutip dari *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha*, III Aliyyah Madrasah Hidayatul Muftadi-ien, Lirboyo, Kediri, 1997, h. 101.

⁵ *Khalifah* adalah pemimpin tertinggi negara; sinonim dengan imam dalam konsep tata negara *al-imâmah*, dan amirr dalam konsep *al-imârah*. Dapat dilihat dalam *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha*, *Ibid*, h. 100 dengan perubahan seperlunya.

tercetuslah sebuah konsensus (*ijmâ'*) shahabat, bahwa *al-ijtihâd lâ yunqadlu bi al-ijtihâd*, sebagaimana dilansir oleh al-Suyuthi.

Disamping landasan *ijmâ'* yang telah dikemukakan di atas, alasan tiadanya penganuliran hasil adalah karena ijthihad kedua belum tentu lebih kuat dibandingkan ijthihad pertama, disamping karena keduanya sama-sama diperoleh (*produced*) dari proses ijthihad yang sulit dan berbelit-belit. Hal yang membedakan keduanya cuma konteks waktu yang tidak bersamaan ketika diputuskan. Selain itu, jika sering terjadi penganuliran produk hukum, maka yang akan timbul adalah tiadanya kepastian hukum bagi masyarakat, sebagaimana telah dijelaskan di muka. Hal ini juga akan berdampak pada goyahnya tatanan lembaga peradilan yang menangani masalah-masalah yuridis.⁶

Definisi Ijthihad

Ditelisik dari sisi etimologi, ijthihad merupakan bentuk kata benda dari konjugasi (*tashrif*) kata *ijtahada-yajtahidu-ijtihâdan* yang mengandung pengertian usaha keras dan pengerahan segala kemampuan untuk mencapai maksud tertentu. Sedangkan secara terminologi, ijthihad adalah upaya pengerahan segala kemampuan dalam rangka menghasilkan satu kepastian hukum, dan hanya bisa dilakukan oleh seorang yang sudah berkapasitas mujtahid.⁷

Sebagai konsekuensi logis atas konsepsi ijthihad ini, terdapat dua kemungkinan yang akan timbul kemudian.⁸ *Pertama*, jika ijthihad tersebut sesuai dengan apa yang 'dikehendaki' Allah swt.; ijthihad yang benar (*shawâb*), maka pelaku ijthihad akan memperoleh dua pahala, yakni pahala ijthihad dan pahala menggapai kebenaran. *Kedua*, jika ijthihad itu ternyata tidak sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah swt.; ijthihad yang salah (*khattha'*), maka "hanya" mendapat satu pahala, yakni pahala ijthihad saja. Hal ini sesuai hadits Nabi saw.:

⁶ Abu al-Faydl Muhammad Yasin ibn 'Isa al-Fadâni, *Al-Fawâ'id al-Janîyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 293.

⁷ Lihat Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *ibid*, h. 291.

⁸ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 292.

مَنْ اجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَمَنْ اجْتَهَدَ فَآخِطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ (رواه البخارى ومسلم)

"Barang siapa melakukan ijtihad dan benar,
ia mendapat dua pahala. Dan jika ijtihadnya salah,
ia mendapat satu pahala"

Subjek Ijtihad

Ijtihad yang dimaksud dalam kaidah ini sebenarnya berlaku dalam skala yang sangat luas, baik bagi mujtahid maupun setiap muslim yang belum mencapai kapasitas mujtahid. Artinya, ijtihad dalam kaidah ini tidak hanya berlaku dalam pengertian secara terminologis yang hanya membatasi ladang ijtihad bagi para mujtahid. Ijtihad di sini lebih mengarah pada makna ijtihad secara leksikal (*lughawi*), yakni usaha maksimal seseorang dalam menentukan status hukum bagi beragam masalah yang dihadapi, dimana setiap orang-mujtahid atau bukan- bisa melakukannya.⁹

Karena itu, para ulama dalam literatur fiqh membagi ijtihad dalam tiga kategori:¹⁰

1. Ijtihad seorang mujtahid dalam ranah masalah *ijtihâdiyyah* untuk mencapai titik *zhan* (dugaan kuat) tentang status hukumnya. Dalam arti, tatkala seorang mujtahid mencetuskan sebuah produk hukum dalam masalah yang tidak ada nash *qath'i* yang memberikan justifikasi hukum, dan juga tidak berseberangan dengan al-Quran, Hadits, dan *Ijmâ'*, maka hukum yang dicetuskannya dianggap legal, mengikat, dan tidak dapat dianulir dengan hasil ijtihad baru, baik dari dirinya sendiri ataupun dari mujtahid lain.
2. Ijtihad seorang *qâdli* yang masih *taqlid* (baca: belum berpredikat *mujtahid mutlaq*) pada hal-hal yang termasuk wilayah *ijtihâdiyyah*, atau dalam pengambilan keputusan hukum masih mengikuti instruksi atasannya (*hâkim*). - Seperti dalam poin yang pertama-, hukum yang dicetuskan

⁹ Mu'tashim Billah, *Dirâsah wa al-Tahqîq li al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Op.cit., h. 201.

¹⁰ Lihat Muhammad Shidqi al-Burnu, *al-Wajîz fi Idlâh al-Qawâ'id*, Mu'assasah al-Risalah, Riyadl,cet. I, 1983 M., h. 260.

seorang *qâdli* sama sekali tidak dapat dieliminir. Prinsip inilah yang kemudian memunculkan idiom :

الدَّعْوَى مَتَى فَصَلَّتْ مَرَّةً بِالْوَجْهِ الشَّرْعِيِّ لَا تُنْقَضُ وَلَا تُعَادُ

Pengakuan yang sudah dijelaskan satu kali dan sudah sesuai dengan koridor syar'i tidak dapat digagalkan dan diulangi.

3. Ijtihad yang belum sampai pada tataran sesungguhnya (substantif). Ijtihad di sini cuma bernilai sebagai kesungguhan yang berhasil dilakukan *si* pelaku. Inilah yang dimaksud ijtihad yang dapat dilakukan oleh siapa saja. Seperti orang yang berubah hasil ijtihadnya dalam menentukan arah kiblat. Untuk meneruskan shalatnya, ia harus bersandar pada ijtihad yang kedua. Bahkan andaikan perubahan penentuan arah kiblat yang dilakukannya—misalkan-terjadi sampai empat kali dalam satu shalat, maka shalatnya tetap sah dan tidak wajib meng-*qadlâ'* atau mengulangi.

Objek Ijtihad

Objek ijtihad, menurut Taqiyuddin al-Hishni, terpilah menjadi dua bagian; *pertama*, ijtihad yang di dalamnya terdapat praduga kuat bahwa dalam hasil ijtihadnya tidak terdapat kesalahan;¹¹ *kedua*, ijtihad yang memang keliru, kemudian dilakukan untuk kedua kalinya dalam rangka merevisi hasil ijtihad pertama. Bagian kedua ini terpilah menjadi dua bagian;¹²

1. Hasil ijtihad yang didasari praduga kuat, baik ijtihad yang ada kaitannya dengan hukum ataupun tidak. Ijtihad yang berkaitan dengan hukum ini sama sekali tidak dapat terkoyak oleh hasil ijtihad kedua, karena apabila hal ini diperbolehkan maka akan mengakibatkan blunder hukum yang tak berujung (*tasalsul*) dan secara tidak langsung akan 'mengurangi' reputasi mujtahid yang pertama.
2. Mujtahid tidak menemukan sandaran hukum. Dalam hal ini akan memunculkan keragaman jawaban sesuai dengan kasus

¹¹ Ijtihad jenis ini bukanlah yang menjadi fokus pembahasan kita kali ini.

¹² Taqiyuddin Abu Bakar Muhammad bin Abd al-Mu'min al-Hishny, *Kitab al-Qawâ'id*, Maktabah Al-Rusydu, Riyadl, Cet. I 1997, III/338.

yang terjadi. Sekadar contoh adalah apabila dalam persoalan tertentu seorang mujtahid tidak mendapatkan kejelasan dalil-dalil hukum, maka menurut satu pendapat (*ashahī*), dia berkewajiban untuk tidak membuat keputusan hukum apapun (*tawaqquf*).¹³

Ijtihad Mujtahid Dalam Kasus Yang Sama

Apabila ada seorang 'mujtahid' telah menetapkan satu keputusan hukum, sementara pada saat yang lain ia menghadapi permasalahan yang sama, maka langkah yang harus ditempuhnya masih diperseleksi oleh fuqaha; *pertama*, ia wajib mengulangi ijtihad secara mutlak. Kewajiban ini berdasarkan pertimbangan adanya kemungkinan perubahan hasil ijtihad, disamping kemungkinan permasalahan yang diteliti pada ijtihad pertama tidak sama persis seperti yang terjadi pada ijtihad kedua.

Kedua, tidak wajib mengulangi secara mutlak. Pendapat ini beralasan, pada dasarnya *sang* mujtahid tidak akan menyandarkan penelitiannya pada kasus kedua terhadap sesuatu yang belum pernah ia lakukan pada tahap awal. Artinya, menurut pendapat kedua ini, ia telah secara lengkap melakukan observasi yang dapat dipertanggungjawabkan saat melakukan ijtihad pertama, sehingga ia tidak perlu melakukan ijtihad baru karena latarbelakangnya yang cenderung sama.

Ketiga, harus dirinci secara objektif. Rincian pertama, apabila mujtahid masih mengingat metode ijtihad (*tharīq al-ijtihād*) yang pertama, maka ia tidak perlu mengulangi ijtihadnya. Tapi bila sudah tidak mengingatnya lagi maka mujtahid harus mengulangi ijtihadnya, karena pada dasarnya ia tidak dikatakan sebagai orang yang pernah melakukan ijtihad. Pendapat ketiga ini didukung oleh Fakhr al-Din al-Rāzi, al-Āmudiy, dan Taj al-Dīn al-Subuki.¹⁴ Ditambahkan oleh

¹³ Al-Hishni, *Ibid*, III/340.

¹⁴ Muhammad bin Umar bin Makki bin Abd al-Shamad bin al-Marhal Abi Abdillah Shadr al-Din Ibn Wakil, *al-Aṣṣyāḥ wa al-Naḥḥā'ir*, ed. Dr. Adil Ibn Abdillāh al-Tsuwaykh, al-Rusydu, Riyadl, Saudi Arabia, cet. II, 1997, h. 205. Atau dalam Taqiyuddin al-Hishni, *Op.cit.*, III/344.

Taqiyuddin al-Hishni, pendapat terakhir inilah yang paling sesuai dengan kaidah *al-ijtihâd lâ yunqadlu bi'al-ijtihâd*.¹⁵

Ijtihad Dalam Realitas Keseharian

Seperti telah dikemukakan di awal pembahasan, pertautan terma ijtihad tidak hanya berlaku bagi orang yang sudah berkapasitas mujtahid. Ijtihad sebenarnya juga bergumul akrab dalam kehidupan sehari-hari. Contoh kecil, seseorang yang telah bersusah payah mencari air tapi tidak menemukannya, kemudian ia melakukan tayamum dan shalat dengan perantara tayamum tersebut. Lalu ketika masuk waktu shalat yang lain, apakah ia wajib mencari air untuk kedua kalinya atau tidak. Dalam persoalan ini, terdapat dua pendapat di kalangan fuqaha. Pendapat pertama menyatakan bahwa ia wajib mencari air lagi. Kewajiban ini berlaku ketika dalam asumsinya masih terdapat kemungkinan wujudnya air, walaupun kemungkinan itu sangat kecil. Artinya, jika masih ada kemungkinan menemukan air bila ia berpindah tempat atau melihat ada sekelompok orang yang datang membawa air, maka ia wajib untuk berusaha (*ijtihâd*) mencari air. Tapi jika tidak ada kemungkinan seperti itu, dan ia sudah meyakini hasil pencarian pertama, maka ia wajib untuk mencarinya di tempat lain. Hal ini harus dilakukan karena masih ada kemungkinan menemukan sumur, atau seseorang yang bisa menunjukkan tempat air. Akan tetapi perlu diperhatikan, walaupun ia wajib mencari air, namun pencarian air yang kedua ini tidak dibebankan sebagaimana beban pencarian air yang pertama.¹⁶ Sementara menurut pendapat yang kedua, ia tidak wajib mencari air karena sudah dicukupkan dengan hasil pencarian (*ijtihâd*) pertama.

Contoh lainnya adalah ketika dalam suatu kasus, seorang *hâkim* telah mengambil keputusan hukum dengan pertimbangan seorang saksi yang dinilai adil, tapi ternyata timbul kasus lain yang juga mengikutsertakan saksi yang pertama, padahal terdapat jeda waktu yang sangat lama antara kasus pertama dan kedua. Sialnya, sang *hâkim* tidak mengetahui keadaan dan tingkah-laku si saksi pada jeda tersebut; sang *hâkim* tidak mengetahui apakah ada hal-hal yang

¹⁵ al-Hishni, *Ibid*.

¹⁶ *Ibid*, III/345.

dapat menghilangkan sifat 'adâlahnya atau tidak. Dalam kondisi demikian, apakah sifat 'adâlah saksi tersebut atau harus diteliti kembali atau tidak? Menurut mayoritas ulama, harus ada penyelidikan ulang terhadap sifat adil saksi (*istizkâ' jadîd*).¹⁷

Seseorang yang telah berijtihad di antara dua bejana air, lalu ia memilih salah satunya yang diduga suci untuk digunakan tempat air wudlu'. Jika pada saat yang lain hasil ijtihadnya berubah, dimana bejana yang dulunya diduga najis kini dinilai suci, maka ia tidak boleh berwudlu' memakai bejana kedua (yang diduga suci), sebab hasil ijtihad pertamanya tidak dapat dirusak oleh hasil ijtihad kedua. Artinya, bejana yang dulunya dinilai najis melalui ijtihad pertama, tidak akan berubah suci dengan hasil ijtihad kedua. Jalan keluarnya, ia harus bersuci dengan tayamum.¹⁸

Contoh lainnya, seorang yang ahli dalam menentukan nasab bayi (*qâ'if*), bila dalam satu kasus menyebutkan bahwa anak yang disengketakan adalah anak si A, lalu di lain waktu ia berkesimpulan berbeda; si anak bukan lah keturunan si A, maka ungkapannya ini tidak dapat diterima.¹⁹ Contoh-contoh ini adalah bukti bahwa kaidah *al-ijtihâd lâ yunqadlu bi al-ijtihâd* dapat kita aplikasikan dalam dinamika keseharian.

Kesimpulan

Dari uraian di muka dapat diambil dua kesimpulan sebagai berikut: *Pertama*, perubahan ijtihad yang dimaksud dalam kaidah ini adalah perubahan hasil ijtihad yang terjadi pada objek hukum yang sama, akan tetapi dalam waktu yang berbeda, baik ijtihad itu dilakukan oleh mujtahid, *hâkim*, *qâdli*, atau ijtihad yang bersifat individual seperti yang dialami seseorang yang berubah hasil ijtihadnya dalam menentukan arah kiblat.

Kedua, jika terjadi perubahan ijtihad pada okyek hukum yang berbeda, seperti contoh yang dialami seorang *qâdli*, maka ijtihad yang

¹⁷ *Ibid*, h. 346.

¹⁸ Syaikh 'Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbadi al-Lahji al-Hadlrami, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Surabaya, cet. III, 1410 H, h. 51.

¹⁹ *Ibid*.

kedua sebenarnya bukanlah perubahan ijihad; ia hanyalah ijihad baru yang tidak terkait dengan peng anuliran ijihad pertama.²⁰

Pengecualian Kaidah

Dalam penjelasan awal, ada indikasi bahwa setiap keputusan hukum yang dihasilkan melalui proses ijihad adalah sesuatu yang sangat suci dan tidak dapat dirubah. Padahal tidak demikian. Hasil ijihad bisa saja dirubah dalam batas-batas tertentu, misalnya ketika ijihad pertama diyakini sebagai sebuah kesalahan. Kesalahan di sini bisa saja berupa keputusan-keputusan hukum yang tidak memihak kepada kemaslahatan umum, sehingga tatanan kehidupan sosial kemasyarakatan yang aman dan damai tidak dapat terwujud.²¹ Contohnya keputusan yang diambil seorang pemimpin (*imâm*) untuk mengalokasikan sepetak tanah sebagai tempat memelihara binatang milik negara. Lalu setelah terjadi pergantian kepemimpinan, keputusan tersebut dianulir oleh pemimpin berikutnya dengan alasan bahwa keputusan tersebut sudah tidak sesuai dengan kebutuhan masyarakat banyak. Peng anuliran ini diperbolehkan dengan pertimbangan kemaslahatan. Sebab, kemaslahatan -menurut al-Shuyuthi- adalah suatu hal yang bersifat relatif; selalu mengalami perubahan seiring perjalanan waktu dan perbedaan tempat.²²

Selain pertimbangan kemaslahatan, ijihad juga dapat menjadi batal disebabkan keputusan-keputusan hukum yang dihasilkan tidak sesuai dengan :

1. *Nash qath'î*²³

²⁰ M. Shidqi al-Burnu, *Op.cit.*, h. 261.

²¹ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 207

²² Al-Suyuthi, *Ibid*, h. 202. Lihat juga dalam Dr. 'Abd al-Karîm Zaidan, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut, Libanon, cet. VII, 2001, h. 408. Salah satu ulama yang tidak memperbolehkan perubahan ijihad dalam contoh ini adalah Imam Haramain.

²³ Yang dimaksud dengan dengan *nash* dalam kaidah ini adalah dalil al-Quran atau hadits yang memuat kata yang mampu menunjukkan makna lahirnya secara agak jelas (*dilâlah zhanîyyah*) namun tidak menutup kemungkinan (*ihimâl*) menunjukkan makna yang lain. Yang dimaksud dengan *nash* di sini bukanlah teks yang tidak bisa diarahkan pada makna yang lain seperti yang dikehendaki dalam ilmu ushul fiqh, seperti kalimat "Zaid". Kata ini dalam ushul fiqh termasuk dalam kategori *nash*, artinya kata ini

2. *Ijmâ'*²⁴
3. *Qiyâs Jaliy*²⁵
4. Tidak ada landasan dalilnya.
5. -menurut satu pendapat- tidak sesuai dengan empat madzhab.

Pertentangan hasil ijtihad dengan *nash*, mengutip analisa Abd al-Karim Zaidan, adalah bila ijtihad menyalahi *nash qath'i* saja. Kesalahan fatal semacam itu sejatinya tidak dapat dikatakan sebagai ijtihad yang sesungguhnya.²⁶ Ijtihad yang menyalahi *nash qath'i* sama dengan ijtihad yang tidak memenuhi syarat-syarat ijtihad.

Hasil ijtihad juga bisa "dihapus" jika:

1. Keputusan *hâkim* atau *qâdli* yang betul-betul tidak memiliki landasan dalil pendukung.²⁷
2. Dicituskan oleh orang yang tidak ahli di bidang hukum (versi Ibnu Hajar)

tidak dapat menunjuk sebuah makna selain seseorang yang bernama Zaid. Lihat kembali Muhammad Yasin al-Fadani, *Op.cit.*, h. 303.

²⁴ *Ijma'* secara ringkas adalah konsensus ulama (mujtahid) umat Muhammad saw. pada hukum syariat dalam masa-masa tertentu. Periksa dalam Dr. 'Abd al-Karim Zaidan, *Op.cit.*, h. 179.

²⁵ *Qiyâs Jaliy* yang dimaksud disini adalah *Qiyâs Aulawi* dan *Qiyâs Musâwiy*. (Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Op.cit.*, 1997, h.304). Yang melandasi justifikasi *Qiyâs* adalah adanya kesamaan *'illat* (alasan) antara hukum asal dan hukum cabangan yang dihasilkan dari metode penganalogian. (1) Jika alasan yang terdapat dalam hukum cabangan lebih kuat dari pada *illat* yang ada dalam hukum asal maka dinamakan dengan *Qiyâs aulawiy*. Seperti halnya keharaman memukul orang tua yang dihasilkan dari peng-analogi-an keharaman membentak orang tua. (2) Apabila 'kekuatan' alasan yang terdapat dalam hukum asal dan hukum hasil analogi seimbang maka dinamakan dengan *Qiyâs musawiy*. Seperti halnya keharaman membakar harta anak yatim yang alasannya sama, baik memakan atau membakarnya. Makan dan membakar harta anak yatim dianggap sebagai perbuatan haram dalam kadar yang sama karena ada inti alasan yang sama pula, yaitu 'merusak' harta anak yatim. Ada satu jenis *qiyâs* lagi, yaitu *Qiyâs Khafiy* atau yang dinamakan dengan *Qiyâs Adwan*. *Qiyâs* dimana alasan yang terdapat dalam hukum cabang lebih lemah dibandingkan dengan alasan yang melandasi hukum asal. Kedua alasan ini memang legal untuk dijadikan sebagai piranti terwujudnya sebuah keputusan hukum. Seperti halnya alasan memabukkan yang terdapat dalam keharaman minum tuak, walaupun alasan ini lemah dibandingkan dengan alasan memabukkan yang terdapat dalam arak. Dr. 'Abd al-Karim Zaidan, *Op. cit.*, h. 218-219.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Abdullah al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, *Op.cit.*, h. 306.

3. Ijtihad dilakukan oleh orang yang tidak diangkat oleh *dzû al-syawkah*,²⁸ seperti halnya diangkat oleh kepala negara (*sulthân*).

Jika merujuk pada ketentuan terakhir ini, maka apabila keputusan hukum itu dihasilkan oleh orang yang diangkat oleh *sulthân* atau *dzû al-syawkah*, walaupun ia tidak ahli ijtihad,²⁹ hukum yang diputuskannya tidak dianggap batal.

Ketentuan ini bisa terjadi—semisal—ketika ‘payung’ hukum seorang *sulthân*³⁰ tidak bisa menjangkau satu kawasan tertentu, padahal daerah tersebut sangat membutuhkan piranti penegak hukum. Sedangkan penduduknya selalu merujuk pada sang *sulthân*, dan tidak ada orang lain yang bisa menangani masalah hukum selain orang yang diangkat oleh *dzû al-syawkah*, bukan *sulthân*.³¹ (Kondisi daerah yang tidak terayomi payung hukum semacam ini dipandang sebagai situasi darurat, sehingga tuntutan masyarakat bawah menjadikan hukum yang ditetapkan orang tersebut dianggap legal dan mengikat). Namun harus dicatat, keputusan yang diambil itu harus sesuai dengan madzhab yang telah diakui kredibilitasnya.³² Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa peng anuliran hukum yang dilakukan seorang *qâdli* yang tidak ahli di bidang hukum hanya dapat terjadi apabila ia tidak diangkat oleh *sulthân* dalam kondisi darurat. Hukum-hukum yang ‘dikreasikannya’ tetap dianggap legal, mengikat, dan tidak dapat dianulir.³³

Di muka sudah ditegaskan bahwa keputusan seorang *qâdli* yang tidak mempunyai landasan dalil dapat dibatalkan. Namun, ketentuan

²⁸ *Dzû al-Syawkah* adalah orang yang disegani rakyat, walaupun tidak mempunyai perangkat kelengkapan negara seperti alat perang dan tentara. Disadur dari *Mengenal Istilah dan Rumus Fiqaha*, *Op.cit.*, h. 100.

²⁹ Yang dimaksud dengan orang yang tidak ahli ijtihad adalah orang (ulama) yang *taqlid* pada orang lain. Muhammad Yasin al-Fadani, *Op.cit.*, h. 307.

³⁰ *Sulthân* adalah orang yang mempunyai kekuasaan baik secara umum seperti imam atau kekuasaan terbatas seperti halnya *qâdli* (bab nikah). Lihat *Mengenal Istilah dan Rumus Fiqaha*, *Loc.cit.*

³¹ Atau bisa juga jika kenyataan di masyarakat hanya mau merujuk pada orang yang tidak ahli, walaupun ada orang yang ahli di bidang hukum, sebagaimana disebutkan Ibn Hajar. Muhammad Yâsin al-Fâdâni, *Loc. cit.*

seperti ini dianggap *musykil* oleh sebagian ulama, sebab pada dasarnya, dalam pengambilan keputusan itu seorang *qâdli* akan selalu mengantisipasi agar hukum-hukum yang dicetuskannya tidak melenceng dari rel kebenaran. Dalam prinsip dasar fiqh (*hukm al-ashl*), seorang *qâdli* saat mencetuskan satu produk hukum akan selalu menggunakan pertimbangan matang sebelum mencetuskan satu produk hukum.

Kemusykilan di atas dapat teruraikan dengan hipotesa berikut: bila seorang *qâdli* mau memaparkan dalil yang digunakannya dalam pengambilan keputusan hukum, dan ternyata dalil tersebut "tidak layak", maka *qâdli* setelahnya dapat -atau bahkan wajib- menganulir keputusan *qâdli* pertama. Kecuali jika dalil yang digunakan *qâdli* pertama memang kuat dan valid, sehingga hukum yang dicetuskannya sama sekali tidak dapat "dihapus". Walaupun ia bukanlah orang yang ahli di bidang hukum, namun keputusan itu dianggap sah dan mengikat, meskipun hanya merupakan sebuah kebetulan bahwa apa yang diputuskannya sesuai dengan dalil yang benar. Inilah yang dimaksud dengan penganuliran hukum pada keputusan *qâdli* yang tidak berdasarkan dalil.³⁴

CATATAN-CATATAN PENTING

Menyalahi Syarat *Wâqif*³⁵

Istilah ini mungkin tidak erat berkaitan dengan istilah ijtihad yang menjadi kajian kaidah ini. Namun setidaknya ada ungkapan menggelitik yang pernah disampaikan fuqaha seputar masalah wakaf ini; *seseorang yang menyalahi apa yang telah disyaratkan wâqif seperti menyalahi ketentuan syariat (nash)*. Sebuah ungkapan yang sedikit bersinggungan dengan penganuliran ijtihad, bahwa syarat ijtihad tidak boleh bertentangan dengan *nash*.

Ternyata ungkapan di atas tidak seseram arti literalnya. Sebab yang dimaksud dengan melanggar *nash* di sini bukan seperti melanggar al-Quran atau hadits, tapi karena *sangking* pentingnya penyaratan *wâqif* maka harus dilaksanakan sedapat mungkin, selama tidak dalam keadaan darurat. Bahkan menurut al-Subuki, pernyataan bahwa syarat *wâqif* sama seperti *nash* syariat adalah ungkapan yang sama

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Wâqif*: pihak yang memberikan wakaf

sekali palsu; tidak berdasar.³⁶ Semestinya, andaikan ungkapan ini benar tentu saja syarat *wâqif* tidak boleh 'dilanggar' dalam kondisi darurat sekalipun. Karena dengan melanggar segala hal yang disyaratkan *wâqif* sama naifnya dengan melanggar apa yang telah digariskan syariat. Namun karena pada kenyataannya syarat *wâqif* dapat "dilanggar" dalam kondisi tertentu (darurat), maka ungkapan itu jelas tidak benar.

Sebagai contoh, seseorang yang mewakafkan sepetak tanah agar apa yang dihasilkan dari tanah itu dialokasikan untuk sebuah masjid. Dalam kondisi yang memungkinkan, hasil dari tanah ini tidak boleh dialokasikan pada selain masjid yang dikehendaki *wâqif*. Namun dalam kondisi tertentu, hasil dari tanah ini dapat juga dipindahkan untuk masjid lain. Misalnya ketika rumah-rumah yang berada di sekitar masjid yang dimaksudkan *wâqif*, ternyata dilanda gempa dan porak-poranda, sehingga tidak ada seorang pun yang tertarik untuk datang ke masjid tersebut. Dalam kondisi demikian, penghasilan tanah boleh dialokasikan ke masjid lain.

Ketentuan di atas mengecualikan apabila situasi dan kondisi dapat berubah menjadi lebih baik. Jika memang ada kemungkinan kondisi akan pulih seperti sedia kala, maka penghasilan tanah ini harus 'ditahan' dulu sambil menunggu kondisi pulih, dan tidak boleh dialihkan ke masjid lain.³⁷

Dari contoh ini dapat ditarik kesimpulan, bahwa ungkapan menyalahi syarat *wâqif* sama dengan menyalahi *nash* tidak dapat diartikan secara tekstual. Karena dalam kondisi tertentu syarat yang diajukan *wâqif* ternyata masih memiliki peluang untuk tidak dilaksanakan.

Peñcapai Kebenaran

Sudah menjadi kodrat alami manusia bahwa perbedaan kerap kali datang akibat adanya perbedaan sudut pandang, terutama dalam lapangan ijtihad. Persoalannya, jika perbedaan tersebut terjadi dalam kerangka hukum syariat, lalu siapakah di antara para mujtahid yang benar-benar mencapai titik kebenaran hakiki. Dalam hal ini, ulama sepakat bahwa kebenaran hakiki hanyalah satu. Dengan demikian,

³⁶ Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 609.

³⁷ Al-Jarhazi, *Op.cit.*, h. 308.

tidak semua mujtahid berhasil menemukannya. Hampir semua ulama sepakat dalam hal ini, kecuali al-'Anbari dan al-Jahizh dari kalangan *Mu'tazilah*.

Dalam kaitannya dengan hukum-hukum yang *mazhnûnât* (asumtif) ulama berbeda pendapat tentang siapakah pemegang otoritas kebenaran dalam masalah *ijtihad* ini. Ada dua madzhab ulama dalam permasalahan ini. Yang pertama adalah madzhab yang dipandegani oleh Imam al-Syafi'i, Abu Hanifah, dan selain yang menyatakan bahwa mujtahid yang benar-benar mencapai titik kebenaran cuma satu, dan mujtahid yang lain adalah "salah". Pendapat inilah yang pada masa selanjutnya dikenal dengan kelompok *al-Mukhaththi'ûn* (Kelompok yang menyalahkan). Komunitas inilah yang dipegang Sang Begawan Ushul Fiqh; al-Âmudi, dan al-Baydlâwi.

Dalam persoalan ini, al-Amudi mengibaratkan mutiara yang jatuh terpendam di dasar laut dan dicari banyak orang. Setiap orang ingin mendapatkan mutiara itu, namun yang akan mendapatkannya pastilah satu orang saja karena jumlah mutiara yang diperebutkan hanya satu. Mereka yang tidak berhasil menemukannya, pasti akibat kesalahan yang bisa jadi tidak mereka sadari. Begitu pula dengan mujtahid; mereka saling berebut mencapai satu titik kebenaran sejati, padahal yang akan memperolehnya hanya satu orang saja.

Pendapat kedua diprakarsai oleh Imam al-Ghazali. Menurut sang Hujjatul Islam, para mujtahid yang menggeluti masalah *zhanniyat* semuanya adalah benar. Kelompok kedua ini dalam ilmu ushul fiqh dikenal dengan sebutan *al-mushawwibât* (komunitas pembenar), karena mereka mengklaim bahwa semua mujtahid bisa mencapai titik kebenaran.

Argumen yang mendasari pendapat kedua ini adalah bahwa setiap mujtahid hanya diuntut untuk mencapai titik *zhan* (praduga kuat) dalam proses ijtihadnya. Ketika *zhan* itu telah dicapai, dia dinilai telah menemukan "hakikat" kebenaran yang sesungguhnya; karena hanya *zhan* itulah yang harus digalinya melalui proses ijtihad.

Artinya, walaupun mujtahid dalam ijtihadnya tidak berhasil mendapatkan dalil *zhanniyah* pada objek yang paling inti, namun mereka telah berhasil menempatkan diri mereka dalam posisi yang tepat, yakni melalui pengerahan segala kemampuan untuk memposisikan dalil itu sesuai sasaran yang tepat.

Dari perbedaan interpretasi di atas, jelaslah bahwa dalam hal-hal yang bersifat *mazhnûnât* (lepas dari yang *qath'i*), kita tidak boleh mengklaim sebagai pihak yang paling benar, karena semua orang (baca: semua mujtahid) punya potensi untuk benar dan salah. Jadi hasil ijtihad mereka tidak dapat diklaim sebagai sebuah kebenaran yang absolut.³⁸ Perbedaan dalam hal-hal yang bersifat *mazhnûnât* sebagaimana telah disebutkan di atas inilah yang akhirnya menjadi latar belakang bahwa apa yang diputuskan seorang hakim (yuris) tidak dapat diklaim sebagai hukum yang dapat dibatalkan oleh ijtihad yang kedua.³⁹

Fanatisme

Kita telah sedikit menyinggung hukum mengamalkan *qawol dlâ'if*, yang kesimpulannya, bahwa mengamalkan *qawol dla'if* diperbolehkan hanya untuk kapasitas pribadi. Namun bagaimanakah bila seseorang yang mengamalkan *qawol dla'if* itu hanya didasari atas sikap fanatik pada ulama yang dikaguminya. Hal ini pernah disinggung oleh *Sulthân al-Ulamâ'* (pemuka orang-orang alim), 'Izzuddin bin Abd al-Salam, dalam karya monumentalnya, *Qawâ'id al-Ahkâm*. Melihat maraknya fenomena *ta'ashshub* (fanatisme) bermadzhab di kalangan ulama sezamannya, 'Izzuddin sempat heran. Sebab mereka umumnya menerima begitu saja pendapat sang imam madzhab, walaupun pendapatnya nyata-nyata lemah (*dlâ'if*). Dengan sikap fanatik ini, menurut penuturan 'Izzuddin, mereka secara tidak sadar telah meninggalkan al-Quran, Hadits, qiyas, hanya demi membela pendapat imamnya.

Untuk mempertahankan pendapat yang lemah ini, mereka berani *menta'wil* al-Quran dan Hadits dengan *ta'wil* yang sangat jauh dari kebenaran. Tindakan yang menurut 'Izzuddin terlalu berlebihan. Mereka menyangka pendapat yang paling benar hanyalah apa yang dicetuskan oleh sang imam, dan pendapat pihak lain sudah pasti salah. Dan bila dimintai kejelasan dalil yang digunakan oleh sang imam, mereka tidak mampu memberi jawaban pasti, bahkan cenderung

³⁸ Dr. Ahmad bin Muhammad al-'Anqary, *Tahqiq wa al-Dirasah al-Asybah wa al-Nazhâir* Ibn Wakil, ed. Dr. Adil bin Abdullah al-Tsuwaykh, al-Rusydu, Riyadl, Saudi Arabia, cet. II, 1997, I/210. dan Taqiyuddin al-Hishni, *Op.cit.*, II, '347.

³⁹ Taqiyuddin al-Hishni, *Op.cit.*, III/348.

bersembunyi di balik kebesaran sang imam. Mereka biasanya berkata: barangkali imam saya mempunyai dalil yang belum saya ketahui.

Yang lebih menyedihkan lagi, ketika kebenaran muncul dari pihak lain, mereka umumnya tidak mau jujur mengakuinya. Karena itu, berdialog dengan mereka menurut Izzuddin hanyalah menyia-nyiakan waktu dan memantik perpecahan saja. Fanatisme semacam ini tidak pernah terjadi pada zaman pendahulu-pendahulu (*salaf*), yang dengan jantan selalu bersikap terbuka (*open-mind*) untuk beradu argumen dan memegang teguh prinsip musyawarah. Sebagai contoh, Imam Syafi'i, setelah berdialog dengan siapapun, beliau selalu berdoa: "Ya Allah, limpahkanlah kebenaran dalam hati dan lisannya. Jika kebenaran memihakku, maka semoga ia mau mengikutiku. Dan apabila kebenaran memihaknya, maka aku rela untuk mengikuti pendapatnya". Inilah doa seorang Syafi'i, doa yang mencerminkan kejujuran intelektual, tanpa fanatisme.⁴⁰ []

⁴⁰ Disarikan dari Izzuddin Abd al-Aziz Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, ed. Abd al-Lathif Hasan Abd al-Rahman, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Libanon, cet. I, 1999, II/104-105.

KAIDAH KE – 2

إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غَلِبَ الْحَرَامُ

Apabila halal dan haram berkumpul, yang dimenangkan adalah yang haram

Dalam pergulatan hidup sehari-hari, percampuran antara hal-hal yang dihalalkan dan yang diharamkan seringkali sulit dihindari. Hal ini terjadi dalam setiap persoalan, baik dalam konstruksi ibadah maupun *mu'âmalah*. Islam sebagai agama sempurna telah memberikan rambu-rambu untuk dijadikan pijakan dalam melangkah, agar umat Islam dalam hidup dan kehidupannya terhindar dari unsur-unsur haram, sehingga bisa selamat baik di dunia maupun di akhirat. Salah satu kepedulian Islam kepada umatnya tercermin dari pesan substansial kaidah ini. Didalamnya ditegaskan, jika terdapat pergumulan antara halal dan haram, maka hukum haram harus diutamakan. Artinya, jika dalam satu objek terdapat dua hukum; halal dan haram, maka kita harus menghindari haramnya agar tidak terjerumus pada jurang kesesatan dan dosa.

Dasar Kaidah

Landasan yuridis kaidah ini adalah hadits Nabi saw.:

مَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ إِلَّا غَلِبَ الْحَرَامُ الْحَلَالُ

"Tidaklah perkara halal dan haram berkumpul, kecuali yang haram mengalahkan yang halal"

Hadits ini secara tegas menyatakan bahwa unsur haram pasti lebih dominan saat terjadi percampuran antara halal dan haram. Hukum haram selalu menjadi unsur yang lebih dimenangkan daripada yang halal. Hal ini sudah menjadi semacam konsensus antar ulama.

Walaupun demikian, bila ditilik dari alur riwayatnya (*sanad*), hadits ini masih menyisakan satu kontroversi tentang apakah sanadnya

dapat dipertanggung jawabkan atau tidak. Beberapa pendapat ulama seputar sanad hadits ini antara lain:¹

1. Abu al-Fadlal al-'Irâqi berpendapat bahwa hadits ini tidak mempunyai runtutan *sanad* yang jelas.
2. Tajuddin al-Subuki menyebutkan bahwa Imam al-Bayhaqi pernah menyinggung alur periwayatan hadits ini. Menurut al-Bayhaqi, hadits tersebut diriwayatkan oleh Jabir al-Ju'fi, dari seorang *râwi* yang tidak kredibel (*tsiqah*) karena disinyalir pernah melakukan kebohongan. Al-Ju'fi meriwayatkannya dari al-Sya'bi (seorang *tâbi' al-tâbi'in*), dan al-Sya'bi dari Ibnu Mas'ud (sahabat). Dengan demikian, status hadits ini adalah *munqathi*² karena tidak melalui jalur *tâbi'in*.
3. Imam al-Suyuthi menyatakan bahwa hadits di atas pernah diriwayatkan oleh Abd al-Razaq dengan status hadits *mawqûf*.³

¹ Periksa pendapat-pendapat tersebut pada; Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 209.

² *Munqathi* dalam pengertian bahasa adalah: terpotong (*isim fa'il* atau pelaku dari kata dasar *al-inqithâ'*). Sedangkan secara terminologis, *Munqathi* berarti gugurnya satu orang perawi atau lebih pada pertengahan *sanad* (mata rantai periwayatan) tapi tidak berturut-turut. Gugurnya perawi ini terdapat pada alur riwayat sebelum sampai kepada *Tâbi'in*, atau diriwayatkan dari sahabat tanpa perantara *Tâbi'in*, seperti misalnya Imam Malik (*Tâbi' al-Tâbi'in*) meriwayatkan Hadits dari Khalifah Umar r.a. (sahabat), tanpa menyebutkan generasi di atasnya (*Tâbi'in*). Penyebab gugurnya perawi ini bermacam-macam; ada yang tidak mendengar siapakah perawi sebelumnya, tidak tahu nama perawi yang gugur, atau hanya disebutkan jenis kelaminnya saja seperti *rajul* (seorang lelaki), atau statusnya saja seperti *syaykh* (seorang guru) dll. Sebagaimana telah disepakati oleh ulama ahli hadits, hukum hadits *munqathi* adalah *dlâ'if*.

³ *Mawqûf* secara etimologis adalah terhenti (*isim maf'ûl* lafadz *al-waqf*). Sementara dalam istilah ilmu hadits dimaksudkan sebagai: kata-kata atau perbuatan yang dinisbatkan kepada sahabat, baik *sanadnya* bersambung atau tidak. Contoh yang berbentuk perkataan: Umar r.a. berkata begini atau Ibnu Mas'ud r.a. berkata begitu. Sedang contoh yang berupa perbuatan misalnya: Ibnu Umar r.a. menunggang binatang seorang diri. Dalam bagian lain, hadits *mawqûf* terkadang juga dipakai untuk menunjuk pada hadits yang dinisbatkan kepada *tâbi'in* (bukan sahabat) atau bahkan generasi setelahnya, namun dengan syarat harus ada hubungan antara penisbat dan orang yang dinisbatinya. Contohnya kita berkata: "Ini adalah Hadits *Mawqûf* pada sahabat Atha', Thawus, atau Imam Malik". Secara hukum, hadits *mawqûf* pada mulanya tidak bisa dibuat *hujjah*, sebab ia hanya kata-kata atau perbuatan para sahabat. Tapi bila hadits tersebut diakui validitasnya, maka ia bisa menguatkan *hadits dlâ'if*, dengan catatan tidak termasuk kategori *hadits marfû'*.

4. Al-Zayla'i menandakan bahwa status hadits ini adalah *marfū'*.⁴

Walaupun status sanadnya masih kontroversial, namun menurut al-Subuki, pada tataran substansif, hadits ini sangat valid dan bisa dipertanggungjawabkan. Artinya, walaupun sanadnya lemah, namun kualitas isi (*matan*)-nya *shahih*. Bahkan al-Haramayn mengklaim bahwa jarang sekali persoalan-persoalan hukum yang tidak tercakup oleh substansi hadits ini. Karena itu, sudah selayaknya ia bisa dijadikan rujukan dalam membangun sebuah kaidah.⁵

⁴ Secara bahasa, *marfū'* berarti: tinggi atau ditinggikan (isim maf'ul object nouns dari *rafa'a*). Lawannya adalah *wadla'a*. Jadi dinamakan *marfū'* karena ia dinisbatkan kepada pemilik kedudukan tertinggi, yaitu Nabi saw. Sementara dalam sudut istilah, *marfū'* dimaknai sebagai: kata-kata, perbuatan, peneguhan atau penetapan (*taqrir*), atau sifat yang dinisbatkan kepada Nabi saw. baik *sanadnya* bersambung atau tidak. Hadits *marfū'* terdiri dari beberapa jenis, diantaranya:

1. *Marfū' Tasbīhī*: yakni kata-kata, perbuatan, sifat, atau peneguhan yang dinisbatkan kepada Nabi saw. secara jelas. Contoh yang berupa kata-kata seperti apabila seorang sahabat berkata: Aku telah mendengar Rasulullah bersabda: *انما الأعمال بالنيات* atau hadits-hadits lain yang langsung berupa perkataan Nabi. Sedang contoh hadits *marfū'* yang berupa perbuatan adalah seperti ucapan seorang sahabat: Aku telah melihat Rasulullah saw. shalaat di dalam Ka'bah, dan hadits-hadits lain yang berhubungan dengan perbuatan yang pernah dilakukan beliau. Lalu contoh yang berupa peneguhan adalah perkataan sahabat Khalid bin Walid yang memakan *dlabb* (sejenis biawak) di hadapan Rasulullah saw.: "Aku memakannya dan Rasulullah saw. tidak melarang."

2. *Marfū' Hukmī*: yaitu hadits yang tidak dinisbatkan kepada Nabi saw. dan tidak jelas apakah Rasulullah berperan disitu atau tidak. *Marfū' Hukmī* juga bisa berupa perkataan atau perbuatan. Contoh yang berupa kata-kata adalah perkataan seorang sahabat: *tidak pernah disebut sebelum pendapatku ini dan tidak ada ruang untuk berijtihad tentangnya*. Perkataan semacam itu umumnya berupa pendapat atau ijtihad seorang sahabat tentang satu persoalan tertentu. Dalam *Syarh Nukhbah* disebutkan contoh lain seperti cerita tentang permulaan kejadian makhluk, cerita para nabi, fitnah dan keadaan Hari Kiamat, dll. Lalu contoh hadits *marfū'* yang berupa perbuatan adalah sebagaimana sahabat melakukan sesuatu yang tidak memberi ruang ijtihad, lalu dia mengklaimnya sebagai hujah yang berasal dari Nabi saw. Misalnya apa yang pernah diungkapkan Imam As-Syafi'i r.a. tentang shalat sunnah *keusuf* (gerhana) yang dilakukan oleh Sayyidina Ali, dimana beliau melakukan itu lebih dari dua kali rukuk pada setiap rakaatnya. Sedangkan contoh *marfū'* yang berupa pengakuan atau peneguhan adalah seperti kisah sahabat Khalid bin Walid r.a. yang memakan *dlabb* (sejenis biawak) sebagaimana telah tersebut di atas.

Hadits *marfū'* secara hukum boleh dijadikan *hujjah*, serta boleh mengamalkannya dengan beberapa syarat sebagaimana yang ditetapkan oleh Al-Iraqi. Alasan kewenangan ini karena setiap kata-kata, perbuatan, pengakuan, dan sifat-sifat yang terdapat didalamnya semua dinisbatkan kepada Rasulullah.

⁵ Periksa dalam Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 209.

Cakupan Kaidah

Secara umum, kaidah ini mencakup tiga instrumen penting yang saling berkaitan antara satu dengan yang lain. Ketiga instrumen tersebut adalah hukum halal, haram, dan *ijtimâ'* atau percampuran keduanya. Berikut kejelasannya:

1. Halal yang dimaksud disini adalah *halal yang mubâh*, bukan *halal yang wajib*. Karena sesuai dengan konsensus ulama, jika antara perkara halal yang wajib dan haram berkumpul, maka *mashlahah* berupa kewajiban lah yang harus dijaga. Sementara dalam kaidah ini, yang dimenangkan justru keharamannya, bukan kehalalannya.
2. Haram dalam kaidah ini sama dengan pengertian haram yang dimaksud dalam ilmu fiqh secara umum. Artinya, segala sesuatu yang apabila dikerjakan mendapat siksa, dan jika ditinggalkan akan mendapat pahala.
3. *Ijtimâ'*. Mengenai batasan *ijtimâ'* atau percampuran unsur halal dan unsur haram, menurut Syaikh Yasin al-Fadani, tidak ada ketentuan baku atau batasan yang pasti mengenai hal itu. Oleh karenanya, *ijtimâ'* antara haram dan halal yang diperhitungkan di sini adalah *ijtimâ'* dalam asumsi pelaku (*zhan al-mukallaf*), bukan pada kenyataan di lapangan atau fakta praksis (*nafs al-amr*). Dengan demikian, halal dan haram sudah bisa dinilai berkumpul (*ijtimâ'*), bila pelaku sudah mempunyai asumsi kuat (*zhan*) ke arah itu, walaupun dalam kenyataannya tidak demikian.⁶

Untuk lebih jelasnya, di bawah ini akan dipaparkan secara rinci pelbagai bentuk *ijtimâ'* antara halal dan haram, dilengkapi dengan perangkat dalil yang digunakan:

1. Berhubungan dengan Istri saat Menstruasi

Contoh ini berangkat dari hadits riwayat Abu Dawud ra. yang menceritakan kisah Abdullah bin Sa'ad ketika menghadap Nabi saw. Abdullah bin Sa'ad ra. menanyakan kepada Nabi saw. tentang apa saja yang boleh dilakukan saat menggauli istrinya yang sedang menstruasi. Mendengar pertanyaan itu, Nabi saw. bersabda:

⁶ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janîyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 333.

لَكَ مِنَ الْحَائِضِ مَا فَوْقَ الْإِزَارِ

"Kamu punya hak (menggauli istrimu) yang sedang haidl pada anggota badan di atas pakaian"

Kemudian dalam hadits lain riwayat Imam Muslim, Abu Dawud, Turmudzi, al-Nasâ'i, dan Ahmad bin Hanbal dikisahkan bahwa, pada zaman dahulu, orang-orang Yahudi tidak mau memberi makan atau berkumpul bersama istri-istri mereka yang sedang datang bulan. Fenomena semacam ini mendorong para sahabat untuk menanyakannya kepada Nabi saw., sehingga turunlah surah al-Baqarah, 222 :

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ

"Dan mereka (sahabat) bertanya kepadamu (Muhammad) tentang wanita yang haidl. Katakanlah bahwa haidl itu adalah darah penyakit." Maka menjauhlah dari wanita-wanita tersebut saat sedang haidl."

Ayat ini secara tegas menyatakan bahwa haidl hanyalah darah "penyakit" yang secara alamiah dialami oleh kaum wanita. Namun para suami dilarang melakukan aktivitas seksual (*jimâ'*) dengan istri-istri mereka yang sedang haidl. Setelah mendapat penegasan itu, Nabi saw. lalu bersabda:

اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النَّكَاحَ

"Berbuatlah apa saja (ketika mengumpuli istrimu) kecuali bersebadan"

Hadits pertama (لك من الحائض ما فوق الازار) menjelaskan, seorang suami tidak diperbolehkan mencumbu istrinya yang sedang haidl, walaupun hanya pada anggota badan di antara pusar dan lutut. Sedangkan hadits kedua, mengindikasikan bahwa seorang suami boleh melakukan apa saja, termasuk bercumbu rayu di antara pusar dan lutut, selama tidak sampai taraf persenggamaan atau memasukkan alat vitalnya. Dari sini tampak ada kecenderungan kontradiktif, dimana hadits pertama cenderung melarang percumbuan suami-istri di sekitar pusar dan lutut, sementara hadits kedua justru memperbolehkan.

Menanggapi kecenderungan kontradiktif tersebut, ulama Syafi'iyah cenderung lebih "memenangkan" hadits yang pertama. Konsekuensinya, istri yang sedang haidl haram dicumbu bila sampai memasuki wilayah anggota badan antara pusar dan lutut, walaupun tidak sampai terjadi persenggamaan, sesuai dengan hadits pertama. Jika diteliti lebih jauh, produk hukum yang dicetuskan kalangan Syafi'iyah ini didasarkan pada unsur kehati-hatian (*ihtiyâth*). Sebab menurut mereka, dengan sikap hati-hati ini maka umat manusia akan terselamatkan dari perbuatan haram.⁷

Sementara hasil eksplorasi hukum kalangan Hanafiyyah menyimpulkan, yang harus diunggulkan adalah dalil yang menghalalkan. Hal ini sesuai metodologi *istishhâb al-ashl* (keberlangsungan; kontinuitas hukum asal) yang merupakan konsep ushul fiqh mereka. Hanafiyyah menilai, dalam kasus seperti di atas, hukum halal adalah elemen dasar yang menentukan status hukum satu persoalan. Oleh karena itu, ketika ikatan pernikahan diantara keduanya telah sah, maka hukum dasar "bersenang-senang" di antara pusar dan lutut selain bersetubuh adalah halal sesuai dengan hadits kedua. Jika bercumbu di luar alat vital masih menimbulkan keraguan hukum (*syak*), karena sang istri sedang haidl, maka yang harus dijadikan pijakan adalah hukum asal bercumbu yang dihalalkan bagi keduanya.⁸ Inilah implementasi konsep *istishhâb al-ashli* versi Hanafiyyah.

Terlepas dari perbedaan pandangan di atas, sebagian ulama menawarkan sebuah solusi menarik. Mereka berupaya mencari titik temu antara dua pendapat di atas. Mereka berprinsip, masing-masing dalil yang cenderung kontradiktif itu seharusnya bisa diarahkan pada obyeknya masing-masing secara proporsional. Dengan demikian, tidak akan timbul kontradiksi penafsiran yang akan menimbulkan perdebatan makin meruncing.

Konsep sintetis yang mereka ajukan adalah sebagai berikut; hadits pertama yang mengharamkan suami-istri bercumbu antara objek pusar dan lutut, hanya diperuntukan bagi mereka yang memiliki nafsu birahi tinggi dan mengakibatkan tidak mampu mengendalikan diri hingga melakukan senggama. Sedangkan hadits kedua yang

⁷ Teliti dalam Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Ibid*, h. 335.

⁸ *Ibid*.

memperbolehkan, hanya diperuntukkan bagi suami yang mampu menjaga diri, sehingga tidak sampai melakukan hubungan biologis.⁹

2. Pepohonan di perbatasan Tanah Haram¹⁰

Ketika jamaah haji berada di Makkah atau Madinah, maka sudah dimaklumi bahwa memotong pohon di sana tidak diperbolehkan, sebab kedua kota itu adalah tanah yang dimuliakan Allah (tanah *haram*). Namun masalah yang sering muncul adalah, tatkala para jamaah haji berada di perbatasan, apakah pepohonan di sana juga tidak boleh di potong? Apakah pohon yang ada di perbatasan Makkah/Madinah dengan kota-kota di sekitarnya haram dipotong, padahal salah satu bagiannya ada di tanah *halal*.

Sesuai dengan konsep kaidah ini, maka hukumnya tetap haram. Sebab di tempat tersebut "berkumpul" antara sesuatu yang halal dan haram. Padahal jika keadaannya demikian, maka yang diunggulkan adalah hukum haram.¹¹

Ketentuan ini selaras dengan hadits Nabi saw. :¹²

إِنَّ مَكَّةَ حَرَّمَهَا اللَّهُ وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ فَلَا يَجِلُّ لِأَمْرِيءٍ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ
بِهَا دَمًا وَلَا يُعَصِّدُ بِهَا شَجَرَةً

"Sesungguhnya Allah telah mengharamkan Mekah dan manusia tidak mengharamkannya. Maka tidak halal bagi seseorang yang beriman pada Allah dan hari akhir mengalirkan darah didalamnya, dan diharamkan pula untuk mencabut pohon yang ada di dalamnya"

3. Berkumpulnya Istri dan Wanita Lain

Dalam hidup ini segala hal serba mungkin, demikian kata pepatah lama. Artinya, selama dunia masih berputar, selama itu pula segala kemungkinan bisa terjadi tanpa diduga sebelumnya. Salah satu contohnya adalah ketidaktahuan calon suami atas calon istrinya.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Abu 'Abdillah Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani, *al-Mabsûth*, Idârah al-Quran wa al-Ulûm al-Islamiyah, Karachi, Pakistan, tt. II/457-459 dan Muhammad bin Jarîr al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, Dar al-Fikr, Beirut, tt. VI/57 serta 'Ali bin Ahmad bin Sa'îd bin Hazm, *al-Muhalla*, Dar al-Afaq al-Jadidah, Beirut, tt. VII/261.

¹¹ Al-Suyuthi, *Op. cit.* h. 210

¹² Mengenai kejelasan masalah ini, periksa dalam al-Syaibani, *Op. cit.* h. 457-459, dan *Tafsir al-Thabari*, *Op. cit.*, h. 57

Walaupun hendak dinikahkan, kedua pasangan ini ternyata tidak saling mengenal sebelumnya. Sang calon suami tidak mengenal wajah calon istrinya, begitupun sebaliknya. Hal ini mungkin terjadi karena mereka hanya dijodohkan oleh orang tua masing-masing.

Persoalan akan timbul ketika keduanya telah dinikahkan. Saat sang suami hendak masuk kamar pengantin, misalnya, sementara di dalam kamar itu terdapat beberapa orang wanita yang sedang tidur. Mempelai lelaki tidak dapat memastikan dimana istrinya yang sebenarnya. Sementara dia merasa malu untuk bertanya. Dalam kondisi seperti ini, sang suami tidak diperbolehkan menggauli salah seorang diantara wanita-wanita itu. Sebab walaupun diantara mereka ada satu wanita yang telah sah menjadi istrinya -yang berarti halal disetubuhi-, namun karena terdapat beberapa wanita lain yang haram untuk disetubuhi, maka hukum haramlah yang lebih diutamakan.

Keharaman ini tidak hanya berlaku pada perkumpulan wanita yang jumlahnya tidak dapat dihitung (*ghayr mahshûrah*), tapi juga berlaku pada bilangan kelompok yang dapat terhitung (*mahshûrah*). Artinya, walaupun wanita yang tidur di ruang pengantin itu cuma dua orang misalnya, dia tetap haram menyetubuhi salah satu diantara keduanya, meskipun dia telah berupaya sekuat tenaga (berijtihad) untuk memilah yang mana istrinya dan mana yang bukan.¹³ Dalam istilah fiqh, permasalahan semacam ini umumnya akan menyebabkan *wathî' syubhat*, yaitu persetubuhan yang dilakukan dalam kondisi "remang-remang" akibat kekaburan identitas sang istri.

4. Anak Binatang Hasil Pembauran

Bila kita memiliki kambing betina yang "berselingkuh" dengan anjing jantan, lalu dari perselingkuhan tersebut menghasilkan keturunan berupa anak kambing, maka kita diharamkan memakan daging anak kambing tersebut. Sebab walaupun berwujud kambing, namun ia terlahir akibat pembauran antara binatang yang dagingnya halal dimakan (kambing) dengan binatang yang dagingnya haram dimakan (anjing). Berarti pada daging anak kambing tersebut terdapat percampuran antara halal dan haram. Sementara kaidah di atas menegaskan bahwa; bila halal dan haram berkumpul, yang dimenangkan adalah hukum haram.

¹³ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op. cit.* h. 210.

5. Membaca Al-Qur'an bagi Orang Junub

Melafalkan (tanpa memegang) ayat-ayat Al-Qur'an bagi orang yang sedang *junub* (hadats besar) hukumnya haram, bila ia bermaksud membacanya sekaligus berdzikir. Dalam kasus ini, sebenarnya terdapat dua klasifikasi hukum yang berbeda; *pertama*, diperbolehkan melafadzkan ayat-ayat Al-Quran bagi orang yang *junub*, akan tetapi dengan tujuan hanya berdzikir saja; *kedua*, haram melafalkan dengan tujuan membaca (*qirâ'ah*) tanpa niat dzikir. Meskipun dari kedua unsur (membaca dan berdzikir) itu terdapat perbedaan hukum, tetapi jika keduanya dijadikan satu tujuan maka hukumnya tetap haram, sesuai dengan ruh kaidah di atas.

6. Antara Hewan Sembelihan dan Bangkai

Bila terdapat dua bejana, bejana pertama berisi daging bangkai dan bejana kedua berisi daging binatang sembelihan (*mudzakkâ*), sementara kita tidak mengetahui dimana yang berisi daging sembelihan dan dimana yang berisi bangkai. Dalam kondisi demikian, kita tidak boleh mengambil salah satunya hanya dengan alasan diantara daging itu terdapat daging yang halal. Sebab saat terjadi percampuran antara unsur halal (daging sembelihan) dengan unsur haram (daging bangkai), maka ketentuan hukum yang mendominasi adalah pada unsur yang haram.¹⁴

Sekedar untuk diketahui, sebenarnya terdapat kebalikan ('*aks-antitesa*) kaidah ini, yaitu :

الْحَرَامُ لَا يُحَرِّمُ الْحَلَالَ

Perkara haram tidak dapat mengharamkan perkara halal

Bunyi kaidah ini, sebenarnya adalah petikan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Mâjah dan al-Dâr Quthni dari Ibnu Umar ra., yang berarti perkara yang haram tidak akan pernah merubah materi (*dzât*) perkara yang halal menjadi haram. Pada tahap awal mungkin akan ada pra-asumsi adanya kontradiksi antara bunyi hadits atau kaidah ini dengan redaksi kaidah pertama yang disebutkan dalam awal pembahasan. Namun, secara substansi dua kaidah yang telah disebutkan ini tidaklah berlawanan, sebagaimana yang diungkapkan al-Subuki.

¹⁴ Jalal al-Din al-Suyuthi, *ibid*, h. 211.

Sedangkan makna kaidah *idzâ ijtama'a al-halâl wa al-harâm ghuliba al-harâm* adalah pemberlakuan status haram pada perkara yang halal sebagai langkah antisipatif (*ih̥tiyâth*) atau dapat dikatakan makna *ghuliba al-harâm* ini hanya sekedar "dominasi" haram terhadap perkara yang halal.¹⁵

Sebagai bukti, ketika ada keraguan yang dialami seseorang pada saat hendak menentukan dua keping mata uang, mana yang halal dan mana yang haram. Dalam kondisi seperti ini, ia diperbolehkan untuk berijtihad untuk menentukan mana uang yang halal. Seumpama dikatakan perkara yang haram dapat menjadikan perkara yang halal menjadi haram, tentu tidak ada kesempatan sama sekali untuk mengambil uang dengan cara berijtihad. Dalam contoh ini terbukti bahwa yang halal akan tetap dihukumi halal, yang haram tetap seperti semula.¹⁶

Pengecualian Kaidah¹⁷

1. Diperbolehkan berijtihad untuk menentukan antara bejana yang suci dengan yang najis, walaupun melakukan tayammum sebagai upaya menghindari keraguan dianggap lebih baik, karena hal ini oleh para ulama dianggap tindakan yang lebih hati-hati (*ih̥tiyâth*).¹⁸
2. Diperbolehkan berijtihad dalam menentukan baju yang suci tatkala bercampur dengan baju yang najis, dengan pertimbangan seperti kasus bejana di atas.
3. Dihalalkan bagi kaum lelaki memakai baju yang ditunen dari bahan-bahan campuran, seperti sutra (haram bagi laki-laki) dengan kapas (halal), dengan catatan jika kain sutra yang digunakan relatif lebih sedikit dibanding dengan kain kapasnya.

¹⁵ Muhammad Yasin al-Fadani, *Op.cit.* h. 371.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ lihat semua contoh ini dalam Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 212-213.

¹⁸ Sulaiman al-Jarhazi tidak setuju jika contoh ini dijadikan sebagai salah satu pengecualian. Al-Jarhazi berargumen bahwa kasus yang akan memenangkan perkara haram hanya terjadi pada persoalan yang terdapat proses persenyawaan (*ikhtilâth*) antara halal dan haram. Artinya, pada perkara yang tidak terjadi persenyawaan semacam kasus bejana ini, tidak akan ada ketentuan memenangkan hukum haram. Dengan demikian, tandas al-Jarhazi, contoh pertama ini tidak layak dimasukkan sebagai pengecualian kaidah ini. Periksa lebih lanjut pada Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 338.

4. Dihalalkan untuk memakan burung hasil buruan yang terjatuh karena terkena panah atau alat berburu lainnya. Hukum halal ini tetap berlaku meskipun burung tersebut mati setelah jatuh ke tanah. Dalam kasus ini ada dua titik tekan yang berlawanan; *pertama*, luka akibat terkena panah adalah sesuatu yang menghalalkan; *kedua*, jatuhnya burung tersebut ke tanah merupakan suatu hal yang mengharamkan. Akan tetapi karena jatuhnya burung ke tanah merupakan suatu hal yang tidak mungkin dihindari, maka hukumnya *dima'fûw* (dimaafkan).
5. Diperbolehkan melakukan transaksi bisnis dengan orang yang mayoritas uangnya adalah uang haram, dengan catatan bahwa nilai nominal uang halal dan uang haram itu tidak diketahui secara pasti berapa jumlahnya. Namun, hal ini menurut al-Ghazali hukumnya tetap haram sebagai langkah *ihtiyâth* (berhati-hati). Pendapat senada juga pernah ditegaskan oleh 'Izzuddin bin Abd al-Salam dan Adzra'i.
6. Dimakruhkan menerima pemberian pemerintah yang telah diketahui bahwa mayoritas uangnya adalah haram, jika memang penerima belum sampai tahap yakin bahwa apa yang diterimanya diperoleh dengan cara-cara haram. Jika diyakini uang itu memang benar-benar diperoleh dengan cara haram, seperti korupsi, pungli (pungutan liar), dan lain sebagainya, ataupun diambil dari perbuatan maksiat, maka hukum menerimanya haram.
7. Kambing yang pernah memakan barang haram (milik orang lain), susu dan dagingnya dihukumi halal, walaupun barang haram itu telah bercampur dengan daging dan susunya. Dalam kasus seperti ini, pemilik hewan sebenarnya diwajibkan mengganti rugi (*dlamân*) segala sesuatu yang telah dimakan kambingnya. Namun al-Ghazali menyarankan agar kita tidak memakannya. Sebab menurut sang Hujjah al-Islâm ini, tidak memakan daging atau meminum susu kambing tersebut merupakan tindakan *wara'*.
8. Pada tataran realitas, bukan tidak mungkin ketika seorang pemuda hendak menikahi gadis idamannya, muncul aral yang menjadi penghalang yang tidak pernah terpikir sebelumnya, misalnya di tempat tinggal gadis itu terdapat perempuan yang haram dinikahnya (*mahram*). Karena sebab-sebab tertentu, si

mahram sudah tidak dapat dikenali lagi; ia sudah berbaur dengan gadis-gadis di kawasan itu, sehingga bisa saja gadis yang hendak dinikahi adalah termasuk *mahram*-nya. Ketika terdapat pembauran perempuan mahram dan non mahram yang masih "tidak terhitung" jumlahnya (*ghayr al-mahshûr*), maka sang pria diperbolehkan menikahi salah seorang diantara perempuan-perempuan tersebut.¹⁹ Lain halnya jika dalam kawasan itu perempuan non-*mahram* "terhitung" (*mahshûr*), maka ia tidak di perbolehkan menikahnya.

Latarbelakang diharamkannya menikahi salah seorang perempuan yang bercampur antara mahram dan non-mahram yang berjumlah "terhitung", adalah karena motif kehati-hatian yang dianjurkan oleh agama agar umat Islam tidak terjerembab pada pernikahan yang tidak sah. Disamping itu, karena jumlah non-mahram ini terhitung, tentu tidak ada kesulitan untuk menjauhinya. Sehingga amat wajar bila diberikan hukum haram menikahi salah seorang diantara mereka. Berbeda dengan percampuran antara mahram dan non-mahram yang "tak terhitung". Akan timbul kesulitan besar jika sang lelaki tidak diperbolehkan menikahi salah seorang diantara mereka. Sebab berapa banyak kaum wanita yang harus dihindarinya gara-gara keberadaan mahram tersebut. Amat wajar bila syari'at menghalalkan demi menghindari timbulnya kesulitan ini.²⁰

Antara *Mahshûr* Dan *Ghayr Al-Mahshûr*

Cara mengetahui jumlah *mahshûr* dan *ghayru mahshûr*, menurut al-Ghazali, tidak terlalu rumit. Hanya dengan menggunakan pancaindera penglihatan (mata), kita sudah bisa menilainya; jika dengan mata telanjang kita sudah dapat menghitungnya, seperti jumlah sepuluh dan dua puluh, maka termasuk kategori *mahshûr*. Tapi jika dengan melihat kita tak dapat menghitungnya, seperti jumlah seribu, maka termasuk kategori *ghayr mahshûr*.

Sedangkan untuk memilah kuantitas *mahshûr* dan *ghair mahshûr*, kita bisa menggunakan metode pendekatan (*taqrîb*). Jika bilangannya -dalam praduga kuat kita- mendekati dua puluh maka

¹⁹ Abdullah bin Sa'id Al-Hadlrami, *Op.cit.*, h. 54.

²⁰ Muhammad Yasin al-Fadani, *Op.cit.*, h. 348.

dikategorikan *mahshûr*. Untuk kuantitas bilangan yang mendekati jumlah seribu berarti dikategorikan *ghayru mahshûr*. Apabila kita meragukan (*syak*) apakah *mahshûr* atau *ghayru mahshûr*, maka menurut al-Ghazali, kita kembalikan pada hati kita untuk menentukannya.

Pendapat al-Ghazali ini tidak disetujui oleh al-Adzra'i dan beberapa ulama lainnya, yang sama sekali mengharamkan jika kita dalam kondisi ragu. Menurut al-Adzra'i, syarat dihalalkannya perkawinan dalam kondisi ini haruslah dilandasi keyakinan halalnya calon istri. Sebab dalam masalah pernikahan, hukum asal wanita adalah haram dinikahi, sampai ada keyakinan -atau minimal praduga kuat- bahwa wanita yang akan dinikahi adalah halal (*non mahram*).²¹

Dari sekian banyak contoh pengecualian kaidah yang telah disebutkan di atas, masih ada beberapa contoh yang lebih spesifik dalam kaidah ini. Termasuk diantara pengecualian kaidah ini adalah barang-barang yang pada mulanya mempunyai pengaruh terhadap corak hukum, kemudian menjadi hilang tatkala bercampur dengan barang yang lain. Berikut kejelasannya:

1. Balita yang meminum air susu wanita (selain ibunya) yang telah bercampur dengan air dalam kuantitas cukup banyak, tidak dapat merubah status balita tersebut menjadi mahram bagi si wanita. Sebab air susu yang benar-benar telah bercampur dengan air yang cukup banyak hingga "hilang" rasa, bau, dan warnanya (*istihlâk*), tidak lain karena kadar air susunya sangat sedikit dibanding kadar air yang mencampurinya.
2. Boleh memburu burung liar yang banyak (tak terhitung) jumlahnya yang telah bercampur dengan binatang-binatang piaraan milik orang lain. Kebolehan ini tetap berlaku, walaupun hak kepemilikan burung yang telah bercampur dengan burung liar itu tidak bisa hilang.

Beberapa Sub Kaidah (*al-Qawâ'id al-Mundarijah*)

Sebagaimana kaidah-kaidah induk lainnya, kaidah ini juga memuat beberapa kaidah cabang atau sub kaidah lain yang mempunyai kemiripan makna namun dengan redaksi yang berbeda. Diantara kaidah-kaidah cabang tersebut adalah berikut:

²¹ *Ibid.*

SUB PERTAMA

إِذَا تَعَارَضَ الْمَانِعُ وَالْمُقْتَضِي ، فَدَمَّ الْمَانِعُ

Apabila larangan dan tuntutan saling berlawanan, maka yang lebih didahulukan adalah larangan

Dengan kata lain, bila terdapat keadaan yang kontradiktif antara tuntutan dan larangan, maka yang harus dilakukan adalah menghindari larangan tersebut. Kondisi yang mengharuskan kita untuk berbuat sesuatu tidak dapat dijadikan alasan untuk melabrak larangan mengerjakannya. Contoh-contohnya adalah sebagai berikut:

1. Mati Syahîd saat Junub

Seseorang yang meninggal dalam perang membela agama (*syahîd al-ma'rikah*) tapi dalam kondisi junub, akan menimbulkan dua keadaan yang kontraditif; di satu sisi ia wajib dimandikan karena sedang junub; di sisi lain ia tidak boleh dimandikan karena statusnya adalah Syahîd . Kedua hal di atas, baik *al-mâni'* (kondisi yang mencegah dimandikan) maupun *al-muqtadlî* (tuntutan untuk dimandikan) sama-sama memiliki urgensi untuk diakomodir. Namun, sesuai dengan sub-kaidah ini, salah satu dari tuntutan tersebut harus digugurkan. Karena tidak mungkin mengumpulkan dua pekerjaan (memandikan dan tidak memandikan) dalam satu objek yang sama.

Jika menilik ruh kaidah ini, maka yang dimenangkan adalah *al-mâni'*, yakni larangan memandikannya.²² Jadi, walaupun si Syahîd sedang berhadats besar dan seharusnya dimandikan, tapi karena statusnya adalah Syahîd, maka ia tidak boleh dimandikan. Sebab arwah para *syuhadâ* itu tetap hidup dan darah mereka akan wangi semerbak di akhirat kelak.²³ Apalagi, Nabi saw. pernah melarang menshalati janazah dan tidak memandikan para *syuhadâ* perang Uḥud, seperti tersurat dalam hadits riwayat Jabir ra.:

²² Al-Suyuthi, *Op.cit.*, h. 223.

²³ Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Firaḥ al-Qurthubi, *Tafsir Jâmi' al-Aḥkâm*, Dar al-Sya'b, Kairo, 1372 H. vol. II, IV/270-271.

ادْفَنُوهُمْ فِي دِمَائِهِمْ

"Kebumikan para syuhadâ' itu beserta darah mereka"²⁴

2. Sunah Wudlu dan Sempitnya Waktu

Mengerjakan kesunahan-kesunahan wudlu, seperti berkumur atau menghirup air ke lubang hidung, merupakan sebuah amalan yang amat dianjurkan oleh syariat. Namun bila dalam mengerjakan kesunahan-kesunahan itu akan mengakibatkan shalat wajib menjadi tidak terlaksana akibat keluarnya waktu, maka kita dilarang (haram) mengerjakannya.²⁵ Misalnya waktu shalat dzuhur tinggal empat menit, sementara untuk mengerjakan kesunahan-kesunahan wudlu membutuhkan waktu dua menit, dan wudlunya sendiri juga butuh waktu dua menit, maka kita harus segera mengambil wudlu tanpa memperdulikan kesunahan wudlu, walaupun hukumnya sangat dianjurkan (*al-muqtadli*). Sebab bila kita tetap mengerjakannya, maka waktu untuk mendirikan shalat menjadi hilang percuma, dan ini termasuk larangan syariat (*al-mâni*).

3. Membersihkan Mulut Saat Puasa Ramadhan

Bau mulut orang yang berpuasa Ramadhan memang merupakan sesuatu yang "dilematis". Di satu sisi ia terkadang mengganggu lawan bicara kita, di sisi lain ia menyimpan lautan wangi misik di sisi Allah swt. Persoalannya, bagaimana bila timbulnya bau mulut itu disebabkan oleh hal-hal selain puasa, misalnya akibat banyak tidur. Apakah kita dimakruhkan memakai siwak atau menggosok gigi setelah masuk waktu Zhuhur. Menurut al-Zarkasyi, bila diqiyâskan dengan ketentuan kaidah di atas, maka menggosok gigi atau memakai siwak itu hukumnya makruh.²⁶ Sebab di sana telah berkum-pul antara tuntutan membersihkan mulut (*al-muqtadli*) dan larangan memakai siwak setelah matahari tergelincir ke arah barat (*al-mâni*).²⁷

²⁴ Abu Abdillah Muhammad al-Bukhari, ed. Dr. Musthafa Dib al-Bugha, Shahih al-Bukhari, Dar Ibn Ktsir al-Yamamah, Beirut, I/451, nomer hadits: 1281.

²⁵ Al-Suyuthi, *Loc.cit.*

²⁶ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op. cit.* h. 223.

²⁷ Berbeda bila pembersihan mulut itu dilakukan sebelum matahari tergelincir, maka hukumnya tidak makruh.

Pengecualian Sub Kaidah إِذَا تَعَارَضَ الْمَانِعُ وَالْمُقْتَضِي ، قُدِّمَ الْمَانِعُ²⁸

1. Menutup wajah bagi perempuan saat melakukan *ihrâm* adalah haram. Di sisi lain, menutup sebagian wajah saat melaksanakan shalat hukumnya wajib, sedangkan orang yang melaksanakan *ihrâm* tentu tidak lepas dari shalat. Akan tetapi, jika ada seorang wanita *ihrâm* yang hendak melaksanakan shalat, maka yang diprioritaskan adalah menutup sebagian wajah saat shalat (memprioritaskan *muqtadli*-nya).
2. Diwajibkannya melarikan diri dari negara orang kafir bagi seorang muslimah, walaupun di sisi lain hukumnya haram keluar rumah baginya tanpa disertai *mahram*-nya.

SUB KEDUA

إِذَا اجْتَمَعَ الْوَاجِبُ وَالْمَحْظُورُ يُقَدِّمُ الْوَاجِبُ

Bila kewajiban dan larangan berkumpul, maka yang didahulukan adalah kewajiban

Kewajiban, dalam konteks kaidah ini tetap harus dikerjakan walaupun berkumpul dengan larangan (haram). *Mashlahat* berupa kewajiban harus diutamakan daripada *mafsadah* yang terkandung dalam keharaman. Diantara contohnya adalah sebagai berikut:

1. Percampuran Mayat Muslim dan Non Muslim

Ketika mayat muslim dan non-Muslim bercampuraduk hingga sulit dipilah atau dibedakan, maka memandikan dan menshalati seluruh jenazah hukumnya adalah wajib, walaupun jelas-jelas diantara mayat-mayat itu terdapat orang non-Muslim.²⁹ Pada mulanya, menshalati mayat orang kafir hukumnya adalah haram. Namun demi mendahulukan kemaslahatan berupa kewajiban menshalati mayat kaum muslimin, maka *mafsadah* yang *marjûh* (terungguli) berupa tercampurnya mayat non-Muslim harus dikesampingkan.

²⁸ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 212-213.

²⁹ Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id Fiqh Syafi'i*, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet I 2000, I/203.

2. Bercampurnya Jenazah Syahîd dan Non Syahîd

Sebagaimana permasalahan di atas, memandikan dan menshalati jenazah para *syuhadâ* yang bercampur dengan jenazah non-Syahîd hukumnya adalah wajib. Walaupun pada asalnya memandikan jenazah Syahîd hukumnya haram, tapi karena di antara sekian banyak jenazah itu terdapat jenazah kaum muslimin yang tidak mati Syahîd (wajib dimandikan serta dishalati), maka larangan memandikan Syahîd dikesampingkan demi menggugurkan kewajiban memandikan jenazah non Syahîd. Sementara solusi menghindari keharaman menshalati jenazah Syahîd adalah dengan perantara niat. Misalnya kita menyatakan; saya berniat menshalati jenazah ini, yakni pada jenazah yang bukan Syahîd.³⁰

3. Ber-dehem dalam shalat

Sudah menjadi tabiat manusia bila terdapat sesuatu yang mengganjal tenggorokannya dia akan men-*dehem* atau mengeluarkan batuk. Atau bila ada yang menyesak dada, dia pasti selalu ingin mendesah. Nah, menurut al-Zarkasyi, jika ber-*dehem*, batuk, atau mendesah itu sampai merubah bacaan shalat, maka hukumnya di *ma'fuw* (terampuni) dan shalat tidak batal, dengan catatan *dehem* atau desah itu memang sesuatu yang sulit dihindari.³¹ Berbeda bila batuk atau dehem itu hanya sekedar main-main, atau tidak dalam kondisi terdesak; jika merubah bacaan shalat maka shalatnya menjadi batal.

SUB KETIGA

إِذَا اجْتَمَعَ فِي الْعِبَادَةِ جَانِبُ الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ غُلِبَ جَانِبُ الْحَضَرِ

Jika dalam satu ibadah berkumpul antara sisi rumah dan sisi perjalanan, maka yang dimenangkan adalah sisi rumahnya

Sudah kita maklumi bahwa Islam memberi apresiasi cukup besar pada kaum muslimin yang sedang melakukan perjalanan (*safar*), sehingga banyak diantara hukum-hukum yudisial Islam memberi keringanan (*rukhsah*) bagi seorang *musafir* (pelaku perjalanan) karena ia dinilai sedang menghadapi kesulitan berupa beratnya melakukan perjalanan. Hukum-hukum yang terbangun atas

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

dasar *rukhsah* ini merupakan pembandingan (*muqâbil*) dari hukum tidak melakukan perjalanan, alias di rumah (*hadlar*). Persoalannya, bila sisi perjalanan dan sisi rumah itu berkumpul, misalnya seorang musafir yang meng*qashar* shalat dalam perjalanan tapi sudah sampai di rumah ketika shalat belum selesai, maka sisi manakah yang lebih diunggulkan. Sesuai dengan rumusan kaidah di atas, maka sisi rumah lah yang lebih dimenangkan. Artinya, shalat *qashar* yang dilakukan sang musafir harus disempurnakan sebagaimana shalat biasa karena ia telah berada di rumah, tidak dalam perjalanan lagi.

Alasan utama mengapa musafir wajib menyempurnakan shalatnya, karena sisi rumah dinilai sebagai hukum asal dalam pandangan syariat.³² Artinya, segala hukum syariat diberikan kepada seorang muslim berdasar keberadaannya di rumah, bukan di tempat lain seperti dalam perjalanan. Jadi hukum-hukum yang diformulasikan di perjalanan seperti shalat *qashar* atau *jama'*, tidak lain adalah hukum pengganti yang baru (*al-'âridl*) akibat adanya perjalanan. Seandainya perjalanan itu tidak dilakukan, maka hukum-hukum tersebut tidak akan ada. Karena itulah, bila hukum pengganti (baca; hukum di perjalanan) dan hukum yang diganti (baca; hukum di rumah) berkumpul, maka yang lebih diunggulkan adalah hukum yang diganti, karena ia adalah hukum asal.

Banyak sekali persoalan hukum yang terangkum dalam kaidah ini, diantaranya:

1. *Rukhsah* dalam shalat

Seperti ditegaskan di atas, apabila seorang musafir dihadapkan pada dua pilihan sulit; sisi *safar* (bepergian) dan sisi *hadlar* (rumah), maka yang dimenangkan adalah sisi *hadlar*. Kejelasan lebih detailnya adalah sebagai berikut: seorang musafir telah melakukan *takbiratul ihrâm* shalat *qashar* di atas kendaraan. Kemudian sebelum shalatnya selesai, ternyata kendaraannya sudah tiba di rumah. Dalam kondisi seperti ini, ia wajib menyempurnakan shalatnya. Ia tidak boleh meneruskan shalat *qashr*-nya, melainkan wajib mendirikan shalat secara sempurna sebagaimana ketika ia berada di rumah. Sebab dalam permasalahan ini telah berkumpul antara hukum halal (boleh)

³² Abu Abdillah Badruddin al-Zarkasyi, *ibid*, h. 49.

meng-*qashar* shalat dalam perjalanan, dengan keharaman (tidak boleh) *qashar* karena berada di rumah.

Sebaliknya, bila dia *takbiratul ihrâm* di rumah kemudian melakukan perjalanan, maka ia tetap wajib menyempurnakan shalatnya. Ia tidak boleh meng*qashar* walaupun keberadaannya sedang dalam perjalanan. Sebab *takbiratul ikhram* tersebut dilakukan saat dia masih berada di rumah. Namun dalam persoalan ini masih terdapat tiga kemungkinan alasan; *pertama*, bila dalam *takbiratul ikhram* ia berniat *qashar*, maka niatnya tidak sah (berarti shalatnya juga tidak sah). Sebab ia masih dikategorikan sebagai orang yang *muqîm* yang notabene tidak boleh melakukan shalat *qashar*. Tapi bila ia berniat menyempurnakan shalat maka ia tetap harus menyempurnakan shalatnya, sebab ia tidak berniat *qashar*. Ia harus menyempurnakan shalatnya bukan karena memenangkan sisi rumah (*taghlîb hadlar*). Sedangkan apabila ia tidak meniatkan apa-apa, maka ia diwajibkan menyempurnakan shalatnya. Karena ketika ia shalat -dengan tanpa niat apapun- ini, berarti ia dikategorikan sebagai orang yang *muqîm* atau orang yang berada di rumah.

2. Berbuka Puasa

Bila kita berniat puasa dan shalat subuh di rumah (*muqîm*), lalu pada pagi harinya kita melakukan perjalanan (*safar*), maka kita tidak boleh berbuka puasa layaknya musafir. Sebab dalam permasalahan ini telah terjadi pembauran antara posisi *muqîm* dan perjalanan; posisi *muqîm* adalah saat kita berniat puasa dan menghabiskan waktu subuh di rumah, sedangkan posisi perjalanan adalah ketika kita mulai berangkat pada pagi harinya. Sementara jika dalam satu ibadah (baca; puasa) berkumpul sisi *hadlar* dan sisi perjalanan, maka yang dimenangkan adalah sisi rumahnya.

Hukum yang sama berlaku jika kita melakukan kebalikan contoh di atas; yakni kita berniat puasa di perjalanan, tapi sebelum tiba waktu berbuka (maghrib) kita sudah sampai di rumah. Sebagaimana contoh pertama, dalam contoh kedua ini pun kita tidak boleh berbuka.

3. Nelayan

Seorang nelayan yang mengerjakan shalat *qashar*, tapi sebelum selesai shalat perahunya sudah sampai di rumah yang kebetulan

berada di bibir pantai, maka ia harus menyempurnakan shalatnya. Ia tidak boleh meneruskan shalat *qashar* dengan alasan sudah mendirikannya sejak masih berada di tengah laut.

4. Shalat Sunah Tidak Menghadap Kiblat

Sebagaimana kita maklumi, seorang musafir diperbolehkan shalat sunah di perjalanan tanpa menghadap kiblat. Dan ini merupakan salah satu keringanan hukum (*rukhsah*) yang diberikan oleh syariat bagi seorang musafir yang ingin melaksanakan shalat sunah di perjalanan tanpa harus menghentikan perjalanannya. Dalam shalat sunah tersebut, ia boleh menghadap ke arah mana saja sesuai arah tujuan perjalanannya.

Namun, ketentuan ini akan gugur bila sang musafir memulai shalat sunahnya saat masih berada di rumah. Artinya, dia mengerjakan *takbiratul ihrâm* pada saat hendak menaiki kendaraan, lalu setelah itu baru berangkat. Jika ia masih ingin meneruskan shalat sunahnya, maka diwajibkan menghadap kiblat. Karena dalam shalat sunah tersebut telah terkumpul sisi rumah (baca; *takbiratul ihrâm* di rumah) dengan sisi perjalanan (saat berangkat).

5. Musafir Bermakmum Pada Orang *Muqîm*

Seorang musafir yang bermakmum pada orang *muqîm* walaupun dalam waktu yang relatif singkat, diwajibkan menyempurnakan shalatnya, sebagaimana kewajiban penyempurnaan shalat bagi orang *muqîm*.³³ Sebab walaupun dirinya adalah seorang musafir yang boleh meng*qashar* shalat, namun karena ia bermakmum kepada orang *muqîm* yang tidak boleh meng*qashar*, maka sisi *hadlar*-lah yang lebih diutamakan.

6. Lupa Shalat Ketika di Perjalanan

Bila seorang musafir lupa melaksanakan shalat saat di perjalanan, lalu ia ingat setelah sampai di rumah, maka dia tidak diperbolehkan meng*qashar* shalat.³⁴ Sebab walaupun ia lupa di perjalanan, tapi saat itu ia telah berada di rumah. Atau yang terjadi adalah sebaliknya; ia lupa shalat di rumah, lalu ingat saat telah

³³ Al-Zarkasyi, *ibid.*

³⁴ *Ibid.*

berada dalam perjalanan, maka dalam kasus yang kedua ini pun ia tidak boleh meng*qashar* shalat. Sebab shalat yang di lupakannya adalah shalat yang wajib dikerjakan di rumah. Padahal, ketika dalam permasalahan ibadah terkumpul sisi *hadlar* dan *safar*, yang dimenangkan adalah sisi *hadlar*.

SUB KEEMPAT

إِذَا تَعَارَضَ الْوَاجِبَيْنِ يُقَدَّمُ أَكْثَرُهُمَا

Jika dua kewajiban saling bertentangan, maka yang lebih didahulukan adalah kewajiban yang lebih kuat

Dengan kata lain, bila terdapat dua kewajiban yang sama-sama menuntut untuk diadopsi, maka yang kita prioritaskan adalah kewajiban yang lebih kuat. Dari sinilah ulama kemudian merumuskan keharusan mendahulukan *fardlu 'ayn* daripada *fardlu kifâyah*, karena *fardlu 'ayn* merupakan kewajiban yang lebih kuat. Artinya, objek pembahasan kaidah ini berkisar pada persinggungan antara *fardlu 'ayn* dan *fardlu kifâyah* dalam satu pekerjaan, dimana yang diunggulkan adalah *fardlu 'ayn*.

Yang perlu dicatat, menurut al-Zarkasyi, kaidah di atas merupakan media spesifikasi dari kaidah: *al-amal al-muta'ady afdlal nin al-qâshir*. Yakni, bahwa pekerjaan yang bermanfaat menyebar adalah lebih utama daripada pekerjaan yang bermanfaat terbatas.³⁵ Dalam kaidah yang disebut terakhir ini dinyatakan bahwa, *fardlu kifâyah* lebih utama daripada *fardlu 'ayn* karena ia mempunyai faidah yang dapat dirasakan oleh banyak orang. Dalam *fardlu kifâyah*, pekerjaan satu orang bisa menggugurkan kewajiban orang lain yang mendapat beban (*taklif*) serupa. Hal ini tidak terjadi dalam *fardlu 'ayn*. Sebab jika ada seseorang mendirikan *fardlu 'ayn*, maka yang gugur hanya kewajiban yang ditanggungnya. Tidak ada pengaruh sama sekali pada kewajiban orang lain, apalagi sampai 'membantu' menggugurkannya. Karena itulah *fardlu 'ayn* dinilai punya faidah yang terbatas. Namun prinsip semacam ini tidak bersifat mutlak tanpa batas. Sebab banyak persoalan-persoalan lain yang menunjukkan bahwa *fardlu 'ayn* lebih utama (dan lebih kuat) dibandingkan *fardlu*

³⁵ Mengenai kejelasan kaidah ini, silakan di telisik dalam kaidah *aghlabiyah* ke-20; *Al-'Amal al-muta'ady afdlatu min al-qâshir*.

kifāyah, sehingga ia harus lebih diprioritaskan. *Fardlu 'ayn* yang demikian itu hanya terangkum dalam sub-kaidah yang sedang kita bahas sekarang ini (*idza ta'aradla al-wajibāni yuqaddam ākaduhuma*). Inilah yang dimaksud oleh al-Zarkasyi bahwa sub-kaidah ini adalah media spesifikasi dari kaidah *al-'amal al-muta'addi* tersebut.

Beberapa persoalan yang tercakup kaidah ini antara lain:

1. Shalat Jumat dan Shalat Janazah

Bila pada hari Jumat terdapat pelaksanaan shalat jenazah dan shalat Jumat dalam waktu yang bersamaan, sementara waktu yang tersisa untuk mendirikan keduanya sudah sangat sempit, maka kita harus mendahulukan shalat Jumat. Sebab shalat Jumat adalah *fardlu 'ayn*, sementara shalat jenazah pada dasarnya adalah *fardlu kifāyah*.³⁶

Hukum yang sama juga berlaku bagi para jamaah haji yang sedang menjalankan kewajiban *ihrām*. Bila pada saat pelaksanaan *ihrām* ada teman yang meninggal dan hendak didirikan shalat jenazah untuknya, maka makruh hukumnya meninggalkan *ihrām* demi mengikuti pelaksanaan shalat jenazah. Sebab *ihrām* adalah *fardlu 'ayn*, sementara shalat jenazah adalah *fardlu kifāyah*. Padahal *fardlu 'ayn* tidak dapat ditinggalkan hanya untuk mendirikan *fardlu kifāyah*.³⁷

2. Antara Hutang dan Jihad

Seorang pemilik hutang (kreditur) yang belum melunasi hutang-hutangnya, tidak diperbolehkan meninggalkan negaranya untuk berperang menegakkan syariat Islam (jihad). Sebab jika dia mati di medan perang, maka hutang-hutangnya tidak akan terbayarkan. Padahal kewajiban membayar hutang adalah *fardlu 'ayn*, sementara berperang di jalan Allah *fardlu kifāyah*.³⁸ Berbeda bila para

³⁶ Shalat jenazah bisa berubah menjadi *fardlu 'ayn* bila yang mendapati dan mengetahui keberadaan jenazah tersebut hanya satu orang.

³⁷ Al-Zarkasyi, *Op.cit.*, h. 203-204.

³⁸ *Fardlu kifāyah* di sini hanya berlaku pada jihad yang bersifat offensif (menyerang). Jadi penyerangan ke negara kafir hukumnya *fardlu kifāyah* bagi setiap orang Islam dalam tiap tahunnya. Berbeda bila negara Islam yang diserang oleh negara kafir. Jika pasukan kafir sudah mengepung negara Islam, maka setiap kaum muslimin diwajibkan mempertahankan diri. Jihad dalam kondisi defensif (bertahan) seperti ini hukumnya *fardlu 'ayn*.

pemberi hutang sudah merelakan kepergiannya ke medan perang; maka ia diperbolehkan melakukan jihad karena telah mendapat izin dari pihak debitur.³⁹

3. Antara Jihad dan Izin Orang Tua

Sebagaimana kita maklumi, jihad merupakan salah satu ibadah yang sangat dianjurkan dalam Islam. Tapi bila kita berangkat ke medan perang ternyata tidak mendapat izin orang tua, maka kita tidak diperbolehkan memaksakan diri untuk terus ikut berperang. Sebab kewajiban jihad hanya *fardlu kifâyah*. Sedangkan berbakti kepada orang tua hukumnya adalah *fardlu 'ayn*.

4. Antara Jihad dan Mencari Ilmu

Persoalan akan menjadi pelik bila kewajiban jihad dibenturkan dengan kewajiban mencari ilmu. Sebab kedua jenis pekerjaan ini sama-sama bisa menjadi *fardlu kifâyah* dalam satu sisi, tapi bisa pula sama-sama *fardlu 'ayn* dalam sisi yang lain. Jihad hukumnya *fardlu kifâyah* bila dilakukan dalam bentuk penyerangan ke negara musuh, dan jihad bisa menjadi *fardlu 'ayn* bila negara kita (Islam) di serang atau dikepung oleh tentara kafir. Sementara mencari ilmu hukumnya *fardlu 'ayn* bila kita tidak punya pengetahuan dasar-dasar syariat, seperti tatacara shalat, puasa, zakat, dan lain-lain. Sedangkan menuntut ilmu dihukumi *fardlu kifâyah* bila yang kita pelajari hanya pada hal-hal yang bersifat sekunder, seperti *khilâf* antar madzhab, kesunahan wudlu, kesempurnaan shalat, dan lain sebagainya.

Nah, jika kewajiban jihad dan mencari ilmu saling 'berebutan' satu sama lain, maka menurut al-Nawawi, selama jihad hukumnya cuma *fardlu kifâyah*, maka mencari ilmu lebih diutamakan. Tapi bila kewajiban jihad sudah mencapai taraf *fardlu 'ayn*, maka mencari ilmu harus dikesampingkan. Baik ilmu yang kita tuntut hukumnya *fardlu 'ayn* atau pun *fardlu kifâyah*.⁴⁰

SUB KELIMA

إِذَا تَعَارَضَ الْوَاجِبُ وَالْمَسْتَوْنُ ، وَضَاقَ الْوَقْتُ ، عَنِ الْمَسْتَوْنِ يُتْرَكُ

³⁹ Al-Zarkasyi, *Op.cit.*, h. 203-204.

⁴⁰ Al-Zarkasyi, *Op.cit.*, h. 203-204.

Apabila terjadi pertentangan antara kewajiban dan kesunahan, sementara waktunya sempit, maka kesunahan harus ditinggalkan

Termasuk dalam sub kaidah *aghlabiyyah* ini adalah pergulatan antara wajib dan sunnah yang dilaksanakan saat waktu yang tersedia tidak mencukupi. Yang harus didahulukan dalam kondisi seperti ini adalah kewajiban. Karena bagaimanapun juga, kewajiban lebih utama dilaksanakan dibanding kesunahan.⁴¹

Contohnya adalah orang yang berwudlu namun waktunya tidak mencukupi untuk melaksanakan *tastlits* (membasuh sampai tiga kali). Bila ia hendak melakukan kesunahan dengan mengulangi basuhan-misalnya-tangan hingga tiga kali, maka waktu shalat akan habis. Dalam kondisi seperti ini ia wajib tidak mengulangi basuhan walaupun hukumnya sunah. Sebab kewajiban untuk melaksanakan shalat tepat pada waktunya lebih diprioritaskan daripada berupaya menjalankan kesunahan.

Seseorang yang mempunyai air yang cukup untuk berwudlu, sementara ia dalam keadaan kehausan yang parah dan bisa mengakibatkan kematian atau pingsan. Apabila ia berwudlu dengan tata cara yang sempurna; dengan kesunahan-kesunahannya, maka airnya akan habis dan dia tidak bisa minum guna menghilangkan dahaganya. Tapi jika ia berwudlu tanpa melaksanakan kesunahan itu, airnya akan lebih. Dalam keadaan yang demikian ini ia wajib menyisakan air untuk menghilangkan rasa hausnya.

Şama dengan contoh di atas adalah orang yang mempunyai air yang hanya cukup untuk menyiram tubuhnya satu kali dalam rangka mandi wajib; airnya tidak mencukupi andaikan ia menyiram tubuhnya sebanyak tiga kali (sunah). Maka ia wajib mandi dengan satu kali siraman.

SUB KAI DAH KE ENAM

تَعَارُضُ الْمَسْتَوْحِ وَالْمَنْتَوَعِ

Pertentangan antara perbuatan yang disunahkan dan yang dicegah

Perbuatan yang didalamnya terjadi pergulatan antara perbuatan yang bernilai sunah dan yang bernilai haram dapat dilihat dalam

⁴¹ *Ibid*, h. 210.

contoh pada orang yang dalam keadaan *ihram* (haji) yang berwudlu; apakah ia diperbolehkan untuk menyela rambutnya untuk memudahkan air masuk ke seluruh kulit kepala (*takhlil al-sya'ri*=sunah). Padahal hal ini beresiko menimbulkan kerontokan atau minimal jatuhnya rambut.⁴² Dalam hal ini, menurut al-Mutawalli, ia tidak diperbolehkan melakukan *takhlil*, karena melihat kemungkinan rontoknya rambut. Namun menurut pendapat lain, ia hanya dimakruhkan untuk melakukan *takhlil*. Seperti halnya kemakruhan berkumur dan menyedot air ke lubang hidung secara berlebihan bagi orang yang berpuasa.⁴³

Sekilas Tentang *Tafriq al-Shufqah* ⁴⁴

Telah kita maklumi bahwa kaidah *idza Ijtama'a al-halâl wa al-harâm* adalah konsepsi penyikapan atas berkumpulnya (*ijtimâ'*) unsur halal dan unsur haram. Bentuk-bentuk *ijtimâ'* antara halal dan haram ini akan terjadi dalam banyak persoalan seperti dalam ibadah, *uqûbah*, *munâkahah*, dan *mu'âmalah*. Dalam *mu'âmalah*, *ijtima'* halal-haram secara lebih spesifik terjadi dalam konstruk transaksi (*aqad*), terutama sekali satu transaksi yang dilakukan atas dua barang yang halal dan haram. Diskursus seputar satu transaksi yang dilakukan pada dua barang yang memiliki hukum berbeda ini cukup intens dikaji oleh ulama, dan pada akhirnya dikenal dengan istilah *tafriq al-shufqah*.

Dengan kata lain, *tafriq al-shufqah* adalah sebetuk transaksi (*aqad*) pada dua barang secara bersamaan, dimana keduanya memiliki dua lisensi hukum yang berbeda; yang satu halal, yang lainnya haram. Contohnya seperti menjual baju (halal) bersama arak (haram), menjual babi (haram) plus sarung (halal), anjing (haram) bersama kerudung (halal), dan lain sebagainya, dimana setiap penjualan tersebut dilakukan dalam satu transaksi.

Menyikapi bentuk transaksi seperti ini, dalam khazanah fiqh konvensional akan ditemui dua pendapat. Versi *qawl ashah* (pendapat prioritas) menilai, transaksi seperti ini dihukumi sah, akan tetapi hanya pada barang yang halal. Sementara pada barang yang haram

⁴² Seorang *muhrim* tidak boleh memotong rambutnya selama masih belum melakukan *tahallul* yaitu mencukur rambut setelah melakukan *thawaf ifâdlah* (*thawaf rukun haji*).

⁴³ Al-Zarkasyi, *Op.cit.*, h. 211.

⁴⁴ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 213.

hukumnya tidak sah. Alasannya, masing-masing barang yang ditransaksikan adalah dua unsur yang berdiri sendiri; yang haram tetap haram, yang halal tetap halal, sehingga transaksi pada barang yang halal hukumnya sah. Yang batal hanya pada barang yang haram saja.

Sedangkan versi lain (*muqâbil al-ashah*) mengatakan batal semuanya, karena dalam kasus ini terhadap unsur percampuran unsur halal dan haram, sehingga yang lebih menghegemoni (*syumûl*) adalah hukum haram.

Inilah dua pendapat seputar hukum *tafrîq al-shufqah* yang telah disebutkan di atas. Dari dua pendapat ini, yang kuat adalah pendapat yang pertama (*ashah*), yang menyatakan sah dalam bagian yang diperbolehkan, dan batal dalam bagian yang diharamkan.

Namun, dalam memberikan legalitas *tafrîq al-shufqah*, para ulama memberi syarat-syarat tertentu yang harus terpenuhi, sehingga dua pendapat ini boleh dipilih karena termasuk kategori *tafrîq al-shufqah*.

Delapan Syarat-Syarat *Tafrîq al-Shufqah*

1. Tidak terjadi dalam lingkup ibadah. Jika ternyata *tafrîq al-shufqah* terjadi dalam medium ibadah, maka tidak akan ada pertentangan antara ulama. Contohnya adalah membayar zakat untuk dua tahun pada tahun yang pertama. Dalam hal ini, pembayaran yang dianggap sah menurut konsensus ulama adalah zakat tahun pertama. Zakat tahun kedua yang telah terlanjur dikeluarkan harus dikeluarkan ulang pada tahun berikutnya.
2. Tidak terjadi dalam permasalahan yang memiliki aspek penjaralan-*sirâyah* (implikatif) atau *taghlîb* (dominasi). Contoh yang *taghlîb* adalah seorang suami yang menceraikan istrinya sekaligus menjatuhkan talak pada wanita yang bukan istrinya, seperti ketika mengatakan pada keduanya "kamu berdua saya talak". Dalam hal ini, para ulama sepakat bahwa perceraian suami pada istrinya dihukumi sah, meskipun bersamaan dengan orang lain yang tidak sah ditalak (wanita yang bukan istrinya). Atau dapat dikatakan bahwa talak yang sah adalah yang ditujukan kepada istrinya saja. Sebab wanita yang menjadi istrinya lebih dominan (*taghlîb*) untuk diceraikan daripada wanita lain yang bukan istrinya. Adapun yang dimaksud *sirâyah* adalah permasalahan yang pada mulanya mempunyai

satu bagian, lalu menjalar dan mempengaruhi bagian yang lain. Contohnya adalah seorang budak yang dimiliki oleh dua orang, dan salah satu pemilik budak ini kemudian memerdakannya. Jika pihak yang tidak memerdakan adalah orang yang kaya, maka niscaya bagian yang ia miliki dari budak tersebut akan ikut merdeka, sebab di sana terdapat unsur *sirâyah* atau penjalaran pada bagian yang lain yang telah dimerdakan. Sedangkan yang dimaksud masalah yang berdasarkan *taghlîb* (dominasi) adalah setiap permasalahan yang tidak mungkin dibagi sehingga meniscayakan untuk dipukul rata. Contohnya seperti yang ada dalam kasus perceraian dengan menggunakan kata: *anti thâliq nishfa thalqah* (kamu saya talak separuh), maka talak yang dianggap adalah talak secara penuh, bukan berarti setengah talak atau sebagian talak, karena status seorang istri tidak mungkin untuk dibagi-bagi, sebagian badannya tertalak dan sebagian yang lain tidak. Memukul rata dengan jatuhnya talak secara penuh adalah solusi terbaik.⁴⁵

3. Sisi yang dinilai batal harus terfokus pada objek tertentu. Sehingga, dari syarat ini para ulama mengecualikan permasalahan syarat *khiyâr* dalam jangka waktu empat hari. Yang mana *khiyâr* dalam jangka waktu tersebut diklaim batal secara keseluruhan. Dan tak ada seorang ulama pun yang menyatakan bahwa *khiyârnya* sah dalam masa tiga hari. Seperti kita tahu, syarat *khiyâr* yang bisa mendapatkan legitimasi syari'at harus tidak lebih dari tiga hari, sedangkan untuk selebihnya syari'at tidak pernah mengatakan bahwa hal itu boleh. Sehingga ketika ada persyaratan *khiyâr* melebihi tempo yang telah ditentukan syari'at, bersamaan dengan tidak diketahuinya hari yang ilegal -apakah itu yang awal atau yang akhir dari tempo tersebut-, maka tidaklah salah jika secara keseluruhan hal ini divonis batal.
4. Potensial untuk dibagi. Dengan adanya syarat ini secara tidak langsung mengecualikan contoh ketika ada seorang menjual barang yang *majhûl* (tidak jelas) sekaligus yang *maklûm* (telah diketahui); hukumnya adalah tidak sahnya jual beli secara keseluruhan, baik yang *majhûl* maupun yang *maklûm*.

⁴⁵ Selengkapnya lihat dalam kaidah *aghlabiyyah* ke-39; *Mâ lâ yaqbalu al-tab'îd li ikhtiyâru ba'dihi ka ikhtiyâri kullih* dalam buku ini.

5. Tidak bertentangan dengan izin pemilik. Sehingga jika terjadi hal-hal yang demikian, maka akan mengakibatkan batalnya akad secara keseluruhan. Seperti seseorang yang meminjam barang untuk digadaikan dan pihak pemberi pinjaman menerima jaminan Rp. 100.000,- misalnya. Akan tetapi si peminjam menjadikannya jaminan hutang Rp. 120.000,-, maka menurut kesepakatan ulama seluruh gadaai ini dihukumi batal.
6. Tidak terdapat dalam kasus-kasus yang faktor pendorongnya adalah kehati-hatian. Seperti yang terjadi dalam masalah jual beli '*arâyâ*' yang melebihi kadar yang diperbolehkan. Jika ada orang yang melakukan *bay'* '*arâyâ*' melebihi jumlah yang dibutuhkan, maka *bay'* '*arâyâ*' batal secara keseluruhan tidak hanya yang menjadi kebutuhannya saja.
7. Transaksi harus dilakukan secara global, dan telah ditentukan dengan waktu tertentu. Ketentuan ini mengecualikan sebuah kasus perkataan pihak *mu'jir* (orang yang menyewakan) ketika menyatakan: "Aku sewakan barang ini dengan pembayaran sekian untuk setiap bulannya". Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat antara ulama dalam menilai tidak sahnya akad tersebut dalam keseluruhan bulan; tidak hanya bulan yang pertama saja.
8. Salah satu objek yang berkumpul dalam satu akad atau transaksi adalah perkara yang bisa ditransaksikan. Seperti contoh perkataan seorang wali: "Aku nikahkan anak perempuanku dan anak laki-lakiku". Menurut madzhab Syafi'i, hukum pernikahan itu sah. Dalam contoh ini terdapat objek yang sah untuk ditransaksikan, yaitu anak perempuan. Dengan demikian ia memenuhi kualifikasi *tafrîq al-sufqah*. Namun ada versi lain yang mengatakan bahwa dalam kasus ini yang berlaku adalah *aqad tafrîq al-shufqah*.

Sebagai catatan, *tafrîq al-sufqah* juga bisa berlaku pada alat pembayaran suatu transaksi (*tsaman*, berupa uang atau yang lainnya), sebagaimana dalam barang yang ditransaksikan (*mutzman*). Contohnya apabila *tsaman* yang telah disepakati dalam satu transaksi jual beli -misalnya- ternyata sebagian milik orang lain. Maka jual beli yang menggunakan *tsaman* milik orang lain ini tidak sah. Sementara

barang yang dibayar dengan menggunakan selain *tsaman* milik sendiri berlaku hukum *tafriq al-sufqah*.⁴⁶

Epilog

Dari sekian pembahasan yang telah kita lalui, timbul kesan mendasar bahwa konstruksi kaidah bertujuan untuk mencegah timbulnya *mafsadah* dalam segala variannya. Esensi kaidah ini bertujuan sebagai prevensi (pencegahan) syariat agar umat Islam terhindar dari keharaman. Haram yang notabene mengandung unsur *mafsadah* yang tak tampak (karena secara *zhâhir* nampak nikmat), harus dibuang jauh-jauh dari kehidupan sehari-hari umat Islam. Caranya adalah dengan memosisikan haram sebagai unsur yang paling dominan bila berkumpul dengan unsur halal (kecuali dalam masalah-masalah tertentu seperti telah tersebut di atas). Walhasil, pengungkulan pada unsur-unsur haram ini akan membuat kita bersikap hati-hati dan antisipatif sehingga tidak akan terjerumus dalam jurang keharaman. Dengan terselamatkan dari unsur-unsur keharaman ini, maka umat Muhammad saw. akan menuai *masalahah* yang paling hakiki, yakni selamat dunia dan akhirat. *Wallâhu a'lam*.

⁴⁶ Al-Suyuthi, *Ibid*, h. 221.

KAIDAH KE – 3

الإيتارُ بالقُربِ مَكْرُوهٌ

Mendahulukan orang lain dalam ibadah hukumnya makruh¹

Ibadah sebagai media vertikal-transendental antara seorang hamba dengan Tuhannya, merupakan sarana pengagungan Sang Pencipta. Dengan perantara ibadah, seorang hamba memiliki *wasīlah* (media/sarana) untuk melaksanakan kewajiban ritualnya, sekaligus sebagai medium pengakuan diri atas status kehambaan. Karena itu, jika seorang hamba lalai melaksanakan ibadah karena lebih mementingkan orang lain, berarti ia telah lalai mengagungkan Penciptanya sendiri.² Padahal ia bisa hidup, makan, minum, tidur, melihat, mendengar, bergerak, berjalan, berkata-kata, dan jutaan kenikmatan lainnya, diperoleh berkat rahmat Sang Pencipta.

Sebab itulah, Islam memandang bahwa ibadah adalah salah satu kebutuhan primer bagi setiap muslim. Sehingga makruh hukumnya mendahulukan atau mementingkan orang lain (*itsâr*) dalam urusan ibadah, apalagi saat memberi kesempatan orang lain tersebut, ia sendiri mampu melaksanakannya. Inilah maksud dari kaidah *al-îtsâr bi al-qurb makrûh*.

¹ Kata *qurbah* dalam redaksi kaidah ini adalah bentuk plural (jamak) dari kata *qurbah*, yang mempunyai arti: setiap perbuatan untuk mendekatkan diri kepada Sang Pencipta (ibadah), baik berupa kewajiban maupun kesunahan. Kata *qurbah* juga biasa digunakan untuk menunjuk makna taat atau ibadah. Periksa dalam Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janîyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 371.

² Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 226.

Dasar Kaidah

Lahirnya kaidah ini berdasarkan Hadits Nabi saw. yang berbunyi:³

لَا يَزَالُ قَوْمٌ يَتَأَخَّرُونَ حَتَّى يُؤَخَّرَهُمُ اللَّهُ (رواه مسلم وغيره)

"Tidaklah suatu kaum mengakhirkan diri (dari barisan awal) hingga Allah mengakhirkan mereka dari rahmat-Nya." (H.R. Muslim dan yang lain)⁴

Secara eksplisit, hadits di atas hanya mengecam perbuatan suatu kaum (muslimin) yang selalu menunda ibadah. Padahal penundaan itu bukanlah hak mereka. Yang paling berhak menundanya hanya Allah swt. semata. Namun secara implisit, hadits ini menekankan kepada kaum muslimin agar jangan sampai meninggalkan atau menunda suatu ritus ibadah, kecuali jika memang Allah swt. yang menghendakinya. Misalnya ia tertimpa musibah, sakit, dan lain sebagainya. Sebab dalam urusan ibadah, manusia didorong untuk berlomba-lomba mengerjakannya. Jangan lagi ditunda-tunda.

Salah satu bentuk penundaan ibadah yang dikecam oleh Nabi saw. dalam redaksi hadits di atas adalah mementingkan orang lain (*itsâr*) untuk mengerjakan amal ibadah selagi dia mampu untuk mengerjakan.

Selanjutnya, kenapa hukumnya makruh, bukan haram. Kemakruhan *itsâr* yang ditelorkan hadits di muka berdasarkan pada kaidah Ushul Fiqh, dimana setiap bentuk larangan yang disampaikan tidak secara eksplisit (*nahy ghayru jāzim*),⁵ baik dari Nabi saw. atau Allah swt., akan menelorkan hukum makruh pada objek hukum yang dituju (*al-mukhâthab fih*). Artinya, karena Nabi saw. tidak melarang secara langsung, akan tetapi hanya secara implisit saja, maka larangan mementingkan orang lain dalam urusan ibadah hukumnya hanya makruh, tidak sampai taraf haram.⁶ Dari kesimpulan itu, maka lahirilah kaidah ini.

³ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, cet. I, 1997, h. 371.

⁴ Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi, *Shahîh Muslim*, Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1/325 dan Abu Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Syarh Nawawi 'alâ Shahîh Muslim*, IV/159.

⁵ Larangan secara eksplisit/pasti (*Nahy Jâzim*) akan menelorkan hukum haram.

⁶ Tajj al-Din 'Ali bin Abd al-Kâfi al-Subuki, *al-Ibhâj*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, cet. I, 1404 H., I/52.

Makruh sendiri dalam ushul fiqh mempunyai tiga makna. Yang pertama adalah pekerjaan yang dicegah oleh syariat dengan larangan yang tidak begitu intens (*tanzîh*). Perbuatan tersebut apabila ditinggalkan lebih baik daripada dilakukan. Seandainya dilakukan sekalipun, maka pelakunya tidak mendapat dosa. Makna makruh kedua adalah perbuatan yang dilarang (*tahrîm*). Arti makruh kedua ini sering digunakan al-Syafi'i dalam ungkapan-ungkapannya. Al-Syafi'i sering menggunakan istilah makruh namun yang dikehendaki adalah haram. Arti yang kedua ini bukanlah makruh yang terkandung dalam kaidah ini. Sedangkan yang ketiga mengandung arti meninggalkan perbuatan yang utama (*khilâf al-awla*), seperti halnya meninggalkan shalat Dluha. Kemakruhannya bukan karena ada larangan secara khusus, melainkan karena meninggalkan shalat ini berarti meninggalkan ketutamaan melakukannya.⁷ Inilah yang dimaksud *khilâf al-awlâ*.

Kualifikasi Hukum *Itsâr* dalam Ibadah

Pada awalnya, para fuqaha bersilang pendapat (*khilâf*) tentang status hukum *Itsâr* dalam ibadah. Ada yang berpendapat hukumnya adalah haram, makruh, dan *khilâf al-awla*. Ketiga pendapat ini, jika dikaji lebih jauh ternyata tidak memiliki perbedaan prinsipil. Dengan kata lain, argumen dari tiga pendapat itu sebenarnya saling melengkapi, tidak saling menafikan.

Secara cerdas, al-Suyuthi berhasil merangkum *khilâf* di atas dalam satu paket kualifikasi (*tafshîl*) yang disesuaikan dengan kualitas objek hukum yang dihadapi. Kualifikasi hukum versi al-Suyuthi ini agaknya bisa diterima oleh mayoritas ulama. Sebab kualifikasi tersebut mencakup semua pendapat dalam satu paket, disertai dengan artikulasi dan argumen masing-masing pendapat.

Kualifikasi tersebut adalah sebagai berikut:⁸

1. Jika *itsâr* mengakibatkan tidak terlaksananya suatu hal yang bersifat wajib, maka hukumnya haram. Contohnya seperti seorang yang memiliki air yang hanya cukup untuk bersuci bagi dirinya sendiri, sedangkan waktu shalat sudah sangat sempit. Di saat yang

⁷ Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar bin al-Husayn al-Razi, *Al-Mahshûl*, Jâmi'ah al-Imam Muhammad Sa'ud al-Islamiyyah, Riyadl, cet. I, 1400 H., I/131.

⁸ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *Op.cit.*, h. 323.

- sama, ada orang lain yang juga membutuhkan air untuk bersuci dan melaksanakan shalat. Dalam kondisi seperti ini, haram baginya menyerahkan air pada orang lain tersebut. Sebab, penyerahan itu akan menyebabkan ditinggalkannya shalat yang notabene merupakan kewajiban baginya.
2. Apabila *itsâr* mengakibatkan tidak terlaksananya satu kesunahan, atau mendorong pekerjaan yang hukumnya makruh, maka *istâr* semacam itu hukumnya makruh. Contoh yang pertama (meninggalkan kesunahan) seperti seseorang yang menempati *shaf awwal* (barisan depan) saat mengerjakan shalat jama'ah, dimana ia mempersilahkan orang lain menempati posisinya. Padahal, menempati *shaf awwal* hukumnya sunah. Maka *itsâr* semacam ini hukumnya makruh. Contoh yang kedua (mendorong pada hal makruh), seperti menggunakan air *musyammas*⁹ untuk bersuci, dan memberikan kesempatan pada orang lain untuk menggunakan air biasa. Padahal menggunakan air *musyammas* hukumnya makruh. Maka *itsâr*-nya pun dihukumi makruh sesuai dengan hukum menggunakan air *musyammas*.
 3. Jika *itsâr* mendorong terlaksananya pekerjaan yang hukumnya *khilâf al-awla*, maka hukum *itsâr* pun *khilâf al-awla*. Contohnya, ketika ada dua orang yang pergi ke masjid bersama-sama, sementara hanya tersisa satu tempat yang bisa digunakan shalat oleh keduanya secara bergantian. Jika ada salah satu dari keduanya yang mengalah dan memberikan kesempatan kepada yang lain untuk melakukan shalat *tahîyyat al-masjid*, sementara dia sendiri duduk,¹⁰ maka *itsâr* yang dilakukan itu hukumnya *khilâf al-awla*.

Disamping pembagian di atas, *itsâr* masih dibagi lagi dalam klasifikasi hukum berikut:

- a). Wajib, seperti memberikan kesempatan minum pada orang lain yang sedang kehausan. Sedangkan orang yang memiliki air tidak merasa kehausan.
- b). Mubah, seperti mementingkan orang lain yang tidak sedang membutuhkan bantuan.

⁹ Air yang dijemur diterik matahari dalam bejana yang potensial untuk berkarat

¹⁰ Langsung duduk ketika masuk masjid merupakan pekerjaan yang menggugurkan kesunahan shalat *tahîyyat al-masjid*

- c). Sunah, seperti ketika ada dua orang Muslim yang sama-sama sangat membutuhkan air yang bukan dalam kerangka ibadah, lalu salah satunya mendahulukan yang lain.

Pergulatan Kaidah dengan Kesunahan *Musâ'adah*

Sebagaimana sudah maklum adanya, *itsâr* dalam ibadah hukumnya makruh sesuai dengan kaidah di atas. Namun dalam konteks fiqh, *musâ'adah* atau membantu terwujudnya suatu kebajikan yang juga termasuk kategori *itsâr* ternyata hukumnya sunah. Dari sedikit deskripsi ini, seakan-akan terjadi kontradiksi antara teks kaidah dan kesunahan *musâ'adah*.¹¹ Namun jika ditilik lebih jauh, ternyata tidak terjadi kontradiksi di antara keduanya.¹²

Secara sederhana, *musâ'adah* adalah memberi pertolongan kepada orang lain. Contohnya seperti seorang makmum yang baru saja datang ke lokasi shalat jama'ah, dan dia tidak menemukan tempat kosong untuk bergabung dengan barisan shalat (*shaf*) yang telah ada. Dalam kondisi demikian, dia disunahkan untuk menarik salah seorang makmum yang berada di depannya (*majrûr*) agar ia berkenan mundur sejajar dengan dirinya. Kesunahan menarik si *majrûr* ini, untuk menghindari pendapat ulama (*khilâf*) yang menilai tidak sah jika dia shalat menyendiri (tidak ada makmum lain yang satu barisan dengannya).

Fenomena *musâ'adah* sudah pasti menjadikan pahala shalat di *shaf* awal yang seharusnya diperoleh *majrûr* menjadi hilang. Kenyataan inilah yang membuat al-Suyuthi gamang (*musykil*). Namun kemusykilan al-Suyuthi dijawab oleh Sayyid Abu Bakar, bahwa pengurangan nilai pahala *majrûr* di *shaf* awal akan tertutupi dengan pahala menolong orang lain yang hendak mendirikan *shaf* baru. Bahkan menurut Ibnu Hajar, pihak *majrûr* justru akan mendapat dua pahala sekaligus; *pertama*, pahala *musâ'adah*; *kedua*, pahala keutamaan *shaf* awal yang akan tetap ia peroleh. Karena pada dasarnya, *majrûr* mundur dari *shaf* awal dengan alasan yang dibenarkan syara' (*udzur*).

Dengan demikian, dapat ditarik satu konklusi (kesimpulan), bahwa tidak terdapat kontradiksi yang prinsipil antara kesunahan *musâ'adah* dengan kemakruhan *itsâr* seperti termaktub dalam kaidah

¹¹ Kemusykilan ini pernah dilontarkan al-Suyuthi. Lihat Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op.cit.*, h. 227.

¹² Periksa selengkapnya dalam Abdullah al-Jarhazi, *Op.cit.*, h. 279.

ini. Sebab keduanya justru menjadi satu komponen yang integral (utuh), sehingga menelorkan satu hukum yang integral pula, yakni hukum sunah.

***Itsâr* Di luar Ibadah**

Pada dasarnya, *itsâr* atau lebih mementingkan orang lain, merupakan suatu tindakan yang terpuji. Sebab kepedulian seseorang pada kebutuhan sesama, mencerminkan sosok yang sadar akan posisinya sebagai makhluk sosial (*zoon politicon*, kata Aristoteles). Artinya, ia menyadari bahwa dirinya tidak hidup sendirian. Ia hidup bermasyarakat, yang menuntut kesadaran untuk saling "berbagi" dalam segala relasi sosialnya. Namun, perilaku terpuji itu bisa berubah menjadi "tercela" jika menyentuh dimensi vertikal antara seorang hamba dengan Tuhannya (baca: ibadah). Sebab ibadah merupakan hak privat yang dianjurkan oleh syariat untuk "diperebutkan", bukan untuk "dibagikan". Oleh karena itu, mementingkan orang lain dengan mengorbankan diri sendiri tidak dikenal dalam rumus ibadah.

Sebagai agama yang bersifat universal, Islam tentunya memiliki ajaran yang bersifat multi-dimensi. Dalam arti, dalam Islam terdapat konsep ajaran yang berdimensi spiritual sekaligus sosial. Sebagaimana pada uraian sebelumnya, ajaran yang berdimensi vertikal-spiritual menempati posisi sangat vital, akan tetapi dogma yang berdimensi sosial pun tidak luput dari perhatiannya. Karena itu, perilaku sosial seperti saling tolong-menolong, bantu-membantu, kasih-mengasihi, merupakan sikap yang juga dianjurkan dalam Islam. Artinya, ulama merumuskan hukum makruh dalam *itsâr* ini hanya berlaku dalam hal-hal yang berkaitan dengan ibadah. Sedangkan pada selain ibadah, baik yang bersifat individual maupun kolektif, justru sangat dianjurkan untuk *diitsârkan*.

Contoh *Itsâr* di luar ibadah yang paling sederhana adalah; seorang miskin yang tidak mengambil bagian harta zakat untuk memberi kesempatan kepada fakir miskin lainnya agar sama-sama mendapat bagian; atau seorang pedagang yang tidak bersedia menjual barang dagangannya, agar pedagang lain kebagian pembeli; dan lain sebagainya.¹³ Dalam perspektif *fiqh*, dua tindakan di atas justru sangat disunahkan. Hal ini terjadi, mengingat keduanya hanya bersifat duniawi semata.

¹³ Abdullah al-Jarhazi, *Op.cit*, h. 372.

Namun perlu dipahami bahwa menolong sesama juga mempunyai batas-batas tertentu yang tidak boleh dilanggar. Kita dianjurkan menolong sesama selama kita mampu bersabar dan tidak mempunyai kewajiban yang harus ia lakukan seperti memberi nafkah keluarga. Artinya, kesunahan untuk memberikan makanan pada sesama muslim yang sama-sama dalam kondisi kritis, dapat diterapkan pada orang yang sanggup bersabar menahan lapar. Dari sini dapat dipahami mengapa pemberian minuman pada orang yang sedang kehausan hukumnya haram; yakni jika pemberi air tersebut adalah orang yang tidak sabar menahan dahaganya sendiri.

Demikian pula apabila seseorang mempunyai keluarga yang wajib dinafkahi, dan uang yang dimilikinya hanya cukup untuk memenuhi kebutuhan mereka. Ia diharamkan untuk memberikan apa-apa yang ia miliki kepada orang lain dengan melalaikan kewajiban terhadap keluarga sendiri.¹⁴

Landasan Yuridis Kesunahan *Itsâr* di Luar Ibadah

Pada dasarnya, kesunahan *itsâr* di luar ibadah didasarkan pada banyaknya hadits yang menerangkan hal itu. Dari sekian banyak hadits tersebut, mayoritas adalah yang mengambil setting hijrahnya Nabi saw. dan kaum Muhajirin ke Madinah.

Dalam satu riwayat disebutkan, ketika Nabi saw. telah sampai ke Madinah (*Yastrib*) dan mempersaudarakan kaum Muhajirin dan Anshar, beliau bersabda kepada para Sahabat Anshar: "*Apabila kalian menghendaki, hendaklah berbagi akan rumah dan harta kalian dengan kaum Muhajirin. Dengan begitu, kalian akan mendapat imbalan berupa bagian dari ghanimah (harta rampasan perang)*"

Menanggapi hal itu, para Sahabat Anshar serentak menjawab "*Tidak, wahai Utusan Allah! Kami tetap akan berbagi harta dan rumah kami, dan biarlah kami tidak mendapat bagian ghanimah*".

Dalam riwayat lain dikisahkan,¹⁵ seorang lelaki dari kaum Muhajirin mendatangi Nabi saw. seraya mengeluhkan nasibnya yang tidak memiliki sesuap makanan pun, baik untuk dirinya maupun keluarganya. Mendapat pengaduan itu, Nabi saw. langsung melakukan

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Uraian lengkap tentang kisah ini dapat di baca dalam Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, ed Ahmad Abd al-'Alim, *Tafsir al-Qurthubi*, Dar al-Sya'b, Kairo, cet II, 1372 H. XIIX/24-25.

pengecekan. Ternyata apa yang dikatakan laki-laki setengah baya itu memang benar adanya. Kenyataan ini tentu saja membuat hati Nabi saw. trenyuh. Beliau kemudian berkata : *"Adakah diantara kalian yang bersedia menjamu sahabat kita ini, minimal untuk malam ini saja?"* tanya Nabi saw. kepada para sahabatnya.

Seorang Shahabat Anshar bernama Tsâbit bin Qays dengan sigap berdiri seraya berkata, *"Saya, ya Rasulallah. Saya bersedia menjamunya!"*

Setelah berkata demikian, tanpa dikomando, Tsâbit langsung pulang menemui istrinya dan menceritakan perihal nasib sahabat Muhajirin yang kelaparan itu. Tetapi apa dinyana, ternyata sang isteri tidak memiliki persediaan makanan. Makanan yang mereka miliki pada hari itu hanya tersisa satu porsi saja, dan itupun disediakan untuk anak perempuan mereka yang masih kecil. Namun Tsabit tak kehilangan akal. Ia berkata kepada istrinya *"Begini saja, kalau nanti si kecil mau makan, gendonglah dia hingga tertidur. Kalau sudah tidur dia pasti lupa makan. Maka kita berikan makanan itu kepada sahabat kita yang sedang kelaparan itu. Kalau hanya kita yang nggak makan, itu soal kecil"* pintanya. Istri Tsâbit pun mengangguk mengiyakan.

Ternyata apa yang diharapkan Tsâbit menjadi kenyataan. Si kecil tertidur pulas sebelum sempat menyentuh makanannya. Niat Tsâbit untuk menjamu sahabat seiman-seagama yang sedang kelaparan itu akhirnya kesampaian juga.¹⁶

Dalam peristiwa lain dikisahkan, ketika Ibnu Umar menyembelih seekor kambing, ia menghadiahkan kepala kambing itu kepada sahabatnya dari golongan Anshar. Akan tetapi, sahabat Anshar itu memberikan kembali kepada orang ketiga (seorang Muhajirin), dengan alasan, orang ketiga itu lebih membutuhkannya. Namun, ternyata orang ketiga itupun melakukan hal yang sama; ia memberikan kepala kambing itu kepada orang keempat. Begitu seterusnya hingga mencapai bilangan orang ketujuh. Setelah itu, kepala kambing itu kembali lagi kepada si pemberi pertama, yakni Ibnu Umar.¹⁷

Kejadian ini bukan karena kaum Muhajirin dan Anshar tidak saling menghargai satu sama lain, apalagi meremehkan pemberian

¹⁶ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Lubab al-Nuqûl*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut Libanon, tt, h. 192.

¹⁷ *Ibid.*

orang lain. Akan tetapi, hal itu mereka lakukan karena menganggap orang lain lebih membutuhkan. Terlebih lagi, saat itu Madinah baru saja kedatangan kaum Muhajirin, yang banyak diantara mereka yang tidak membawa bekal makanan yang cukup.

Dari akumulasi peristiwa di atas, turunlah QS. al-Hasyr ayat: 9

وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ

"Mereka (kaum Anshar) mengorbankan diri mereka (dan lebih mementingkan orang lain), walaupun mereka sendiri mempunyai kebutuhan "

Ayat inilah yang menjadi landasan yuridis atas kesunahan *itsâr* di luar ibadah. Sebab ditinjau dari satu sisi, bentuk *itsâr* yang termuat dalam redaksi ayat ini hanya berkisar pada dialektika hubungan horizontal antara kaum Muhajirin dan Anshar, bukan bersifat vertikal antara seorang hamba dengan Tuhannya. Dan jika ditinjau dari sisi lain, walaupun setting *asbâb al-nuzûl*-nya hanya pada konteks sosial masyarakat Madinah, namun pesan implisit yang terkandung di dalamnya bersifat universal; yakni bagaimana seharusnya sikap seorang muslim melihat kesulitan sahabatnya yang sama-sama membutuhkan. Dia harus berani mengorbankan kepentingan pribadi demi kepentingan orang lain yang masih satu agama itu.

Jika dilihat secara literal, *itsâr* atau kaimat *yu'tsirûn* yang termaktub dalam ayat ini, menurut fuqaha, memiliki arti: mendahulukan orang lain (kaum Muhajirin) akan kebutuhan primer sehari-hari, dengan harapan akan mendapatkan pahala akhirat. Perilaku ini muncul semata-mata karena rasa saling menyayangi antar sesama, sadar akan problema hidup orang lain, disertai keyakinan akan wujudnya Dzat yang telah mengatur sirkulasi rizki di muka bumi. Karena itulah, perbuatan *itsâr* semacam itu patut untuk dijadikan suri tauladan bagi seluruh kaum muslimin, apalagi hukumnya sunah.

Perilaku kaum Anshar ini jelas tidak bertentangan dengan sebuah hadits shahih yang melarang (makruh) bersedekah dengan seluruh harta. Karena kemakruhan itu hanya berlaku bagi seseorang yang tidak mampu bersabar akan kefakiran, dan berlaku bagi orang yang khawatir akan timbulnya kesulitan di kemudian hari. Padahal para Sahabat Anshar adalah manusia-manusia pilihan yang telah disebut oleh al-Quran surat al-Baqarah ayat 176 sebagai :

وَالصَّابِرُونَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ

"Dan (mereka adalah) orang-orang yang sabar menerima kesusahan dan kesulitan-kesulitan ketika kondisi sangat sulit".

Menilik Kedudukan Ibadah dalam Islam

Telah diketahui secara luas bahwa tujuan utama pemberlakuan syariat Islam adalah demi terwujudnya kemaslahatan universal bagi seluruh makhluk di muka bumi. Kemaslahatan universal tersebut akan terwujud jika telah memenuhi lima unsur pemeliharaan. Kelima unsur pemeliharaan itu, oleh *ushūliyyin* dirangkum dalam lima *mashlahah dlarūriyah-asasiyah* (lima masalah primer-fundamental) yang meliputi: *hifzhu al-dîn* (pemeliharaan atas agama), *hifzhu al-nafs* (pemeliharaan jiwa-raga), *hifzhu al-mâl* (pemeliharaan harta-benda), *hifzhu al-'aql* (pemeliharaan intelektualitas), dan *hifzhu al-'ardl* (pemeliharaan kehormatan)¹⁸

Pemeliharaan atas Agama (*Hifzhu al-Din*)

Poin pertama (pemeliharaan atas agama) di antara kelima jenis pemeliharaan tersebut meliputi: (1) pemeliharaan atas akidah, (2) pemeliharaan ibadah, (3) pemeliharaan atas ritus-ritus keagamaan lainnya. Pemeliharaan atas tiga jenis dogma ini merupakan prasyarat terwujudnya pemeliharaan atas agama.

Pemeliharaan atas agama ini sebenarnya adalah upaya Islam untuk memenuhi kebutuhan primer-fundamental setiap manusia dalam relasi vertikal-spiritualnya dengan Allah swt. Sebab, dengan mengenyampingkan relasi transendental ini berarti manusia telah mengingkari kebutuhan mendasarnya. Untuk mengupayakan pemeliharaan agama ini terciptalah kewajiban untuk berjihad demi melindungi agama dari serangan orang-orang kafir. Di samping itu juga untuk memerangi penyebar fitnah namun berlindung di bawah panji agama (*mutadayyin*) agar mau kembali menjalankan agamanya secara benar.

Pemeliharaan agama dengan media jihad ini juga bertujuan untuk memerangi orang yang murtad dan penebar *bid'ah* yang menciptakan aturan dan hukum baru yang tidak dikenal dalam Islam, atau merubah ajaran agama dari landasannya yang telah baku. Pemeliharaan agama juga tampak dalam pemberlakuan pencekalan terhadap seorang

¹⁸ Untuk pembahasan terma ini silakan periksa dalam Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Dâr al-Qalam, Kairo, Mesir, Cetakan XII, h. 200.

"mufti" yang memutarbalikkan fakta; menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal.

Peran Vital Pemeliharaan Agama

Selain bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan internal seperti telah disebutkan di atas, pemeliharaan atas agama juga memiliki peran vital dalam membentuk kemaslahatan eksternal yang bersifat universal. Sejarah peradaban dunia membuktikan, dorongan yang bersifat religius-spiritual telah menginspirasi umat manusia untuk bertindak sesuai tuntutan agama yang dianutnya. Dengan kata lain, agama yang dianut mampu memberi motivasi, inspirasi, pengaruh, membentuk corak dan struktur sosial tatanan masyarakat.

Tesis ini bisa dibuktikan dengan melihat setting masyarakat di pelbagai belahan dunia. Karakter dan corak masyarakat Arab yang homogen, tertutup, dan cenderung ortodok, lebih dipengaruhi oleh '*madzhab*' keagamaan yang dianut mayoritas masyarakatnya, seperti *Wahhâbi*, *Syi'ah*, dan lain sebagainya. Pola pikir masyarakatat Barat yang sekuler dan liberal, banyak dipengaruhi kepercayaan dosa warisan atau penghapusan dosa ajaran Kristen sebagai agama mayoritas di Barat. Dan yang lebih spesifik lagi adalah budaya masyarakat Asia Tenggara yang moderat, elastis, bahkan cenderung lembek. Hal ini tidak lain karena mayoritas masyarakatnya penganut faham *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang memang moderat.

Tak heran jika Islam memberikan apresiasi dan perhatian sangat besar pada unsur pemeliharaan atas agama. Sebab sudah menjadi fakta shahih, bahwa agama memiliki peranan penting dalam membentuk pola hidup dan pola perilaku masyarakat. Jika agama terpelihara dengan baik, maka kemaslahatan universal akan terwujud.

Pemeliharaan atas agama sendiri, oleh *ushûliyyîn* dirangkum dalam tiga elemen pokok. Ketiga elemen itu meliputi pemeliharaan atas ibadah (ritualitas), akidah (teologi), hukum-hukum yurisprudensi dan semua perangkat metodologisnya.

Secara teoritis-kognitif, pemeliharaan ibadah atau ritualitas (elemen kedua) akan menciptakan kemaslahatan dalam dua segmen sekaligus; *pertama* kemaslahatan individual; *kedua*, kemaslahtaan kolektif. Perlu dicatat, kemaslahatan kolektif tidak akan tercipta jika kemaslahatan individual tidak terpenuhi. Dalam ungkapan lain, kemasla-

hatan individual adalah pra-syarat terciptanya kemaslahatan kolektif dan universal.

Kemaslahatan ibadah secara individual berujud pada pemenuhan kebutuhan spiritual setiap manusia. Seorang Muslim yang taat pada ajaran agama dengan senantiasa memelihara ritualitasnya, akan mendapat predikat shaleh dalam penilaian manusia di dunia, atau dalam "pandangan" Allah swt. di dunia hingga akhirat kelak. Dengan demikian, ritualitas yang ia lakukan akan membuahkan kemaslahatan duniawi dan keselamatan ukhrawi.

Seperti telah disinggung di muka, kemaslahatan ibadah secara kolektif adalah buah dari terpenuhinya kemaslahatan ibadah secara individual. Dalam ungkapan lain, individu-individu muslim yang taat beribadah secara baik dan konstan, akan membentuk suatu konstruk sosial atau komunitas yang saling menghargai, menghormati perbedaan, saling tolong-menolong, dan lain sebagainya. Sehingga terciptalah kemaslahatan universal dimaksud.

Dalam masalah shalat misalnya, Allah swt. dalam QS. al-'Ankabût ayat 45 berfirman:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

"*Sesungguhnya shalat itu mencegah dari perbuatan keji dan mungkar*"

Artinya, shalat (atau ibadah-ibadah lain) yang dilaksanakan secara sempurna akan menghindarkan si pelaksana dari tindakan-tindakan destruktif yang merugikan orang lain. Jika hal itu terjadi pada seluruh, atau mayoritas, dalam suatu komunitas tertentu, pasti akan memberi dampak positif. Tidak akan ada lagi pengrusakan, kemungkaran, dan tindakan destruktif lainnya, karena telah terbentuk kondisi masyarakat yang agamis, toleran, damai, beradab, dan seterusnya, yang oleh Allah swt. digambarkan sebagai: *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafûr*. Yakni suatu tatanan masyarakat atau atau *civil society* yang damai, sejahtera, beradab, dan religius, dimana rahmat dan ampunan Allah swt. selalu menaungi penduduknya.

Dari sedikit hipotesa diatas, tampak jelas bahwa ibadah menduduki posisi sangat vital dalam menciptakan kemaslahatan universal yang menjadi harapan seluruh umat manusia. Ibadah tidak hanya mitos-mitos kuno, norma-norma spiritual, etika sosial, atau ritus budaya, sebagaimana anggapan penganut faham Materialisme.

Ibadah justru merupakan ornamen fundamental terciptanya kemaslahatan individu maupun sosial. Ia adalah pondasi awal terciptanya kemaslahatan universal di dunia dan akhirat.

Karena itulah, amat wajar jika Islam memberi hukum makruh bagi seorang muslim yang melalaikan ibadah, dengan lebih mementingkan orang lain untuk melaksanakannya. Disamping karena tidak mendorong terciptanya kemaslahatan, dengan melakukan *îtsâr* berarti ia juga lalai mengagungkan Penciptanya.

Ibadah dalam Perspektif *Neuro Sains*

Melalui penelitian dan riset selama bertahun-tahun, para ahli neuro sains (ahli ilmu otak) menemukan bahwa batok kepala manusia terdiri dari tiga jenis otak (kecerdasan). Pertama kecerdasan rasional (Intelligence Quotient=IQ); kedua, Kecerdasan emosional (Emotional Quotient=EQ); ketiga, kecerdasan spiritual (Spiritual Quotient=SQ).

Kecerdasan intelektual (IQ) berpusat pada otak kepala bagian kiri. Artinya, otak bagian kiri berfungsi mengolah data-data maupun informasi yang bersifat verbal, matematik, linguistik, angka-angka, analisa, linear, logika, dan hal-hal yang bersifat rasional-kognitif lainnya. Dari otak kiri inilah rasionalitas manusia berpusat. Kita bisa berpikir rasional karena kita sejak lahir telah dianugerahi otak rasional.

Sedangkan kecerdasan emosional (EQ) terletak di otak kanan batok kepala. Otak bagian kanan ini menjadi pusat kegiatan berfikir dan berimajinasi setiap manusia. Dari sinilah data-data yang bersifat intuitif, kreatif, seperti gambar-gambar, menikmati nyanyian dan musik, perasaan asmara, interaksi sosial, imajinasi, dan lain sebagainya, direkam dan diolah dalam satu kinerja yang integral. Artinya, kita dapat mengkhayal, menemukan kreasi-kreasi baru, hingga timbulnya emosi, karena kita memang sejak lahir sudah dianugerahi oleh Allah swt. otak bagian kanan.

Sementara kecerdasan ketiga, atau kecerdasan spiritual (SQ) berpusat di otak bagian depan, tepatnya di ujung dahi, yang oleh para ahli Neuro Sains disebut *Lobus Temporal*. Di lokasi ini segala kegiatan otak yang bersifat ritual, spiritual, atau ke-bertuhanan manusia berpusat.

Penemuan ini membuktikan, bahwa potensi spiritual dalam diri manusia sudah ada sejak lahir. Sejak ia tercipta sebagai manusia, ia sudah membutuhkan Tuhan. Ia tidak mungkin lari dari-Nya, walaupun toh ia tidak memeluk suatu agama formal. Istilah naluri,

hati nurani, dan intuisi otak yang selama ini kita kenal, sebenarnya merujuk pada 'kehausan' manusia akan wujudnya Tuhan.

Suku-suku primitif dan terasing pada zaman dahulu, yang notabene tidak pernah menerima ajaran agama formal (hanya sebagai *organized religion* saja), sudah mencari dan mengenal Tuhan dengan cara mereka sendiri. Orang-orang Mesir kuno mengenal Tuhan mereka sebagai *Dewa Ra* dan *Re*; penduduk Persia mengenal *Zoroasther* dan *Mani* sebagai "Tuhan"; sementara masyarakat Jepang memosisikan *Amaterasu Omikami* sebagai dewa yang harus disembah; begitupun suku Aztec di Peru, Inca di Meksiko, Aborigin di benua Australia, telah memanasifestasikan penghormatan kepada apa yang mereka yakini sebagai Tuhan, dengan cara mereka masing-masing.

Kesadaran itu mereka wujudkan melalui simbol-simbol yang dimodifikasi untuk mengagungkan apa yang mereka yakini sebagai Tuhan. Matahari, patung, pohon-pohon besar, atau ukiran-ukiran ritmis, dijadikan sebagai simbol kebertuhanan. Dari simbol-simbol itu, mereka kemudian menciptakan beragam ritus untuk menyembahnya, sekaligus memodifikasi dogma-dogma agama yang -sebenarnya- mereka ciptakan sendiri.

Sebagaimana kebutuhan akan makan, minum, dan seks yang tak perlu diajari, kebutuhan akan Tuhan sudah bersifat *nature* (alamiah) dan tak perlu diajari. Kehausan akan Tuhan itulah yang mendorong mereka menciptakan beragam ritus, mitos, dan dogma agama, sebagai sarana untuk mengobati kehausan itu.¹⁹ *

Epilog

Dari sedikit hipotesa di atas, dapat ditarik suatu benang merah bahwa sangat wajar jika Islam memosisikan ibadah sebagai salah satu unsur penting bagi terciptanya kemaslahatan universal, sekaligus sebagai sarana pemenuhan kebutuhan paling mendasar setiap manusia. Jika seorang muslim ingkar atau pun menunda suatu ritual ibadah, baik dengan cara meninggalkan atau lebih mementingkan orang lain, sama halnya ia telah ingkar pada kebutuhannya sendiri, disamping

¹⁹ Dari sini dapat kita dapat membuktikan bahwa benda-benda fisik -termasuk di dalamnya otak- yang menjadi lahan ilmu Barat ternyata sangat erat hubungannya dengan hal-hal di luar fisik immaterial. Lahan ilmu Barat yang hanya berkuat pada benda-benda yang kasat mata, dapat disimpulkan -sebenarnya- berkaitan dan integral dengan sesuatu yang immaterial (kasat mata; *mujarrad*).

juga ingkar kepada Tuhannya. Maka sangat wajar jika fiqh memberi hukum makruh bagi seorang muslim yang melakukan *Itsâr* dalam beribadah, sebagaimana termaktub dalam kaidah ini. *WalLahu a'lam.* []

KAIDAH KE – 4

التَّابِعِ تَابِع

Pengikut harus mengikuti

Setiap sesuatu yang berstatus sebagai pengikut (*tâbi'*), secara hukum harus mengikuti sesuatu yang diikutinya (*matbû'*). Ia tidak dapat berdiri sendiri, atau memiliki hukum tersendiri.¹ Contohnya, seperti dalam hal penjualan binatang bunting. Dalam pandangan hukum, janin yang terdapat dalam perut binatang tersebut akan mengikuti penjualan induknya.² Karena janin berstatus sebagai "pengikut" induknya, maka ia tidak dapat berdiri sendiri untuk dijadikan sebagai obyek transaksi. Begitu juga ketika janin dijual, ia tidak boleh dijual menyendiri tanpa mengikut sertakan induknya.

Mendeteksi Status *Tâbi'*

Dalam konsepsi fiqh, cara untuk mengetahui apakah sesuatu itu termasuk kategori *tâbi'* (pengikut) atau *matbû'* (yang diikuti), adalah dengan melihat pandangan atau persepsi umum ('*urf*').³ Dengan demikian, pandangan umum pada kawasan tertentu sah-sah saja jika berbeda dengan kawasan lain. Karena itu, bisa jadi orang Indonesia menganggap bahwa barang A termasuk kategori *tâbi'*, akan tetapi ternyata tidak demikian ketika hal itu terjadi di Saudi Arabia, misalnya.

Konsepsi ini, berdasarkan kaidah dasar fiqh bahwa segala sesuatu yang tidak memiliki batasan secara *syar'i*, maka akan dikembalikan kepada kebiasaan atau pandangan umum ('*urf al-nâs*'). Dengan begitu,

¹ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 380.

² Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbâdy Al-Hadlramy, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah, Surabaya, Cet. III, 1410 H., h. 60.

³ Yasin al-Fadani, *Loc.cit.*

status *tâbi'* atau *matbû'* yang notabene tidak memiliki batasan secara *syar'i* juga diserahkan kepada pandangan umum. Namun perlu diingat kembali, sebagaimana disinggung dalam kaidah *kubra* kelima, pandangan umum itu akan mendapatkan justifikasi hukum hanya sepanjang tidak berseberangan dengan syariat.

Klasifikasi *Tâbi'*

Tâbi', jika dilihat dari sisi waktunya akan terbagi menjadi dua:

- a. *Tâbi'* yang sudah menyatu dengan *matbû'* dan betul-betul tidak dapat dipisahkan. Seperti halnya hukum penyembelihan janin yang diikutkan pada penyembelihan induknya. Janin yang mati karena penyembelihan induknya juga halal dimakan, walaupun yang disembelih hanya induknya saja. Demikian juga kandungan hamba sahaya, akan ikut merdeka dan ikut terjual karena status kemerdekaan ibunya atau karena ibunya dijual. Sama halnya ketika pondasi sebuah rumah yang secara otomatis ikut terjual manakala rumah tersebut dijual.⁴
- b. *Tâbi'* yang baru terjadi setelah terpisah dari *matbû'*-nya. Seperti, seorang anak yang diambil dalam peperangan beserta dengan salah satu orang tuanya. Status agama anak yang terpisah dari orang tuanya ini tetap dikatakan *tâbi'* pada orang tuanya, walaupun ia terpisahkan dari salah satu orang tuanya.⁵

Kaidah-Kaidah Cabang⁶

⁴ Lihat contoh-contoh ini dan beragam contoh lain dalam Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id Fiqh Syafi'i*, ed. Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, cet. I, 2000, I/131-132.

⁵ *Ibid*, I/132.

⁶ Kaidah *al-Tâbi' tâbi'* adalah kaidah yang redaksinya disepakati ulama sebagai kaidah *kulliyah*. Kaidah ini, sebagaimana penjelasan lebih lanjut, membawahi sejumlah sub kaidah yang lain. Sebagai perbandingan, terdapat ulama yang menggunakan redaksi yang sedikit berbeda; semisal Ibnu Wakil, yang tidak menggunakan redaksi di atas, melainkan hanya menyebutkan beberapa kasus yang masuk dalam ungkapan redaksi kaidah : *ما لا يثبت ابتداء و يثبت تبعاً* (*sesuatu yang tidak sah pada permulaannya namun sah pada tahap akhirnya [pada proses lanjutannya]*). Ini tergolong konversi (:sesuatu yang berdekatan dengan) kaidah yang sedang kita bicarakan ini. Untuk membuktikan kebenaran redaksi yang digunakannya ini, Ibnu Wakil mengambil contoh seperti puasa 30 hari dalam bulan Ramadhan yang dilakukan oleh sebagian orang. Namun, dalam berpuasa mereka hanya

Sebagaimana kaidah lainnya, kaidah ini juga memiliki varian (kaidah cabang) yang substansinya nyaris sama, namun dengan ungkapan bahasa yang berbeda. Yang tergolong di dalamnya antara lain:

التابع لا يفرّد بالحكم

Tâbi' secara hukum tidak dapat berdiri sendiri

Dengan kata lain, jika ada sesuatu yang berstatus sebagai *tâbi'*, ia tidak dapat memiliki hukum tersendiri; ia harus selalu mengikuti *matbû'*-nya. Contohnya seperti buah-buahan yang mengandung ulat, yang notabene timbul dan tumbuh dari dalam buah itu. Jika seseorang memakan buah sekaligus ulatnya, maka tidak akan ada masalah (boleh). Karena memakan buahnya (*matbû'*-nya) hukumnya boleh. Sehingga memakan ulatnya pun juga diperbolehkan, karena ulat itu hanya *tâbi'*. Sebab sesuai dengan kaidah di atas, ulat yang berasal dari buah-buahan tidak memiliki hukum tersendiri. Berbeda jika ulat tersebut dimakan tersendiri, sementara buahnya dibuang, maka hukum memakannya tidak diperbolehkan. Dalam kondisi demikian, ulat itu tidak berstatus sebagai *tâbi'* lagi.

Contoh lain seperti konsep pertanahan (agraria) di zaman feodal, yang memperbolehkan untuk menggarap serta memiliki tanah yang tak bertuan (*ardlu al-mawât*).⁷ Jika tanah tak bertuan itu

mendasarkan pada kesaksian satu orang saja, yang melihat munculnya bulan pada tanggal satu Ramadhan. Padahal, untuk mengetahui masuknya bulan Ramadhan harus melalui kesaksian yang dilakukan oleh dua orang saksi laki-laki atau satu orang laki-laki dan dua orang perempuan. Lalu, bagaimanakah status hukum hendak berbuka pada saat bulan Ramadhan sudah habis. Dalam satu pendapat (*ashah*), berbuka yang mereka lakukan tetap sah, walaupun pada awalnya adalah sesuatu yang tidak sah. Ini membuktikan bahwa ada kasus-kasus tertentu yang walaupun pada permulaannya tidak sah, namun bukan berarti ia juga tidak sah pada tahap akhirnya. Lihat dalam Muhammad ibn 'Umar Shadr al-Din Ibn Wakil, *al-Aybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Dr. Adil Ibn Abdillah al-Tsuwaykh, al-Rusydu, Riyadl, Saudi Arabia, Cet. II, 1997, II/426.

⁷ Konsepsi tentang *ihyâ' al-mawât* (mengelola tanah tak bertuan) merupakan masalah pertanahan (agraria) yang sudah sejak lama terdapat dalam kitab-kitab klasik. *Ihyâ' al-Mawât* sendiri dalam prakteknya tidak memiliki ketentuan yang pasti. Karena kata *ihyâ'*, yang secara bahasa adalah memberdayakan sesuatu (tanah) sesuai dengan kehendak *mubhy'* (pengelola), namun syariat tidak memberikan ketentuan-ketentuan khusus tentang konsepsi *Ihyâ' al-mawât*. Sehingga dalam prakteknya, seperti yang telah dijelaskan dalam kaidah kubra ke V, disesuaikan dengan adat dan kebiasaan yang

dikelola, maka syariat secara resmi memberikan hak milik tanah kepada pengelola (*muhyi*). Nah, jika tanah tersebut memang telah dimiliki, maka batas tanahnya pun juga menjadi hak milik *muhyi*. Hal ini disebabkan karena batas tanah juga berstatus sebagai *tabi'*. Jadi, antara tanah dan batasnya tidak mempunyai hukum yang berdiri sendiri-sendiri.

Yang kemudian menjadi pertanyaan adalah, bagaimana soal penjualan tanah tersebut, ternyata sama saja. Artinya, jika batas tanah itu dijual tersendiri, maka hukumnya tidak sah. Sebab ia tidak memiliki hukum tersendiri. Dengan demikian, batas tanah tersebut dapat dijual jika bersamaan dengan penjualan tanah secara keseluruhan; tidak hanya dijual batasnya saja.⁸

التابع يسقط بسقوط المتبوع

Tâbi' dapat gugur dengan gugurnya matbu'

Ketentuan ini berlaku karena *tâbi'* tidak mempunyai hukum tersendiri. Contohnya, seperti seseorang yang gila dan selama masa gila ia terus-menerus tidak mengerjakan shalat wajib. Maka ia tidak disunahkan untuk meng*qadla'* shalat sunnah *rawâtib*⁹ yang telah ia tinggalkan.¹⁰ Karena kesunahan shalat *rawâtib* sepenuhnya mengikuti shalat fardlu. Sehingga ketika shalat fardlu sudah gugur karena tidak

berlaku. *Ihyâ'al-mawât* akan terkondisikan sesuai dengan daerah dan waktu yang mengitarinya. Sebagai contoh, orang yang menghendaki mendirikan rumah pada tanah yang tidak bertuan, maka ia harus mendirikan pagar, baik terbuat dari batu, batu bata, dan sebagainya sesuai dengan adat yang berlaku. Agar dalam asumsi umum diketahui, bahwa dalam melakukan *ihyâ'* ia memang menghendaki membangun rumah. Lain halnya apabila ia menghendaki dalam melakukan *ihyâ'* akan menjadikan tanah itu sebagai kebun, sawah, pekarangan dan sebagainya. Untuk lebih lengkapnya silakan teliti dalam Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad al-Husayni al-Hishny, *Kifâyah al-Akhyâr*, al-Hidâyah, Surabaya, tt, I/317.

⁸ Contoh yang lain dapat dilihat dalam Badruddin al-Zarkasyi, *Op. it.*, I/128.

⁹ *Shalat Rawâtib* adalah shalat sunnah yang mengiringi (baca;mengikuti) shalat fardlu. Baik dikerjakan sebelum maupun sesudah shalat fardlu.

¹⁰ Alasan paling prinsip ketidak sunahan tersebut, karena *qadla* merupakan sesuatu yang terdapat dalam pekerjaan yang diperintahkan *syara'*, seperti shalat dan lain-lain. Sementara seseorang yang gila jelas tidak ditaklif (tidak diperintahkan mengerjakan suatu kewajiban syariat'), sehingga meng-*qadla* pun juga tidak diwajibkan.

dikerjakan, maka shalat *rawâtib* juga akan ikut gugur juga. Berbeda jika shalat fardlu sebelum dia gila masih sempat dilaksanakan, maka shalat *rawâtib*nya juga tetap sunah di *qadha'*. Sebab *matbû'*nya (shalat fardlu) tidak gugur, dengan demilian *tâbi'*nya (shalat *rawatib*) tidak gugur pula.

Namun ada pengecualian dari kaidah di atas, yaitu tentang kesunahan membasuh pada *mahâl al-tahjîl*¹¹, yang ternyata tidak gugur walaupun *matbû'*nya nyata-nyata telah gugur. *Mahâl al-tahjîl* adalah lengan bagian atas; lengan menuju pangkal tangan. Contoh lebih gamblangnya seperti seseorang yang tidak memiliki lengan dan akan mengambil air wudlu'. Ketika akan membasuh lengannya -yang terputus, maka ia tetap disunahkan untuk membasuh batas terputusnya lengan itu yang masih dalam kategori *mahâl al-tahjîl*. Dengan demikian, kesunahan membasuh *mahâl al-tahjîl* tersebut tidak gugur disebabkan gugurnya *matbû'* dalam hal ini adalah lengan yang telah terpotong itu.

Hal yang sama juga berlaku pada seseorang yang wajahnya terkena suatu penyakit parah, sehingga sangat berbahaya jika sampai terkena air. Dia diperbolehkan tidak membasuh mukanya ketika berwudlu, namun tetap sunah membasuh tepian wajah yang masih normal. Artinya, walaupun kewajiban membasuh muka (*matbû'*) telah gugur, namun tetap sunah membasuki tepian wajah (*tâbi'*).

Lain lagi dengan Imam al-Haramayn, yang mengatakan bahwa bagian kepala yang dibasuh pada saat pembasuhan wajah tidak disunahkan membasuhnya apabila kewajiban membasuh kepala gugur, karena sakit misalnya. Menurut guru al-Ghazali ini, gugurnya kesunahan ini dikarenakan kewajiban membasuh sebagian kepala ini hanya sekedar kewajiban yang "diikutkan". Apabila kita mengatakan kewajiban ini adalah kewajiban yang mandiri, maka kesunahan membasuh kepala pun tidak gugur, walaupun anggota tubuh ini sedang sakit.¹²

¹¹ *Mahâl al-tahjîl* adalah anggota yang sunah untuk dibasuh pada saat wudlu. Konon, di hari akhir nanti anggota ini akan bersinar terang tanpa cacat jika di dunia anggota tubuh ini sering kita basuh ketika kita berwudlu.

¹² Al-Zarkasyi, *Op.cit.*, I/129.

Hal ini didasari karena memang *tâbi'* yang pada permulaannya dimaksudkan (baca: disyariatkan) pelaksanaannya, tidak dapat gugur karena gugurnya *matbû'*. Seperti halnya kesunahan pembasuhan lengan bagian atas tetap dilaksanakan walaupun siku-sikunya terpotong. Alasannya adalah bahwa pembasuhan anggota yang termasuk *ghurrah*¹³ ini pada mulanya memang sudah disyariatkan.¹⁴ Karena latar belakang inilah yang akhirnya menimbulkan konsekuensi hukum jika ada seseorang yang melakukan pembasuhan lengan bagian atas sebelum ia membasuh siku-siku dan lengan bagian bawah, tetap dianggap cukup dan mendapat kesunahan walaupun pada dasarnya kesunahan ini "diikutkan" pada pembasuhan lengan dan siku.¹⁵

Sebagai kaidah cabang, kaidah *التابع يسقط بسقوط المتبوع* ini ternyata masih menelorkan kaidah sub-cabang lainnya, yang nampak berbeda namun secara substansial tetap sama. Sub-kaidah tersebut antara lain:

الْفَرْعُ يَسْقُطُ بِسُقُوطِ الْأَصْلِ

Cabang bisa gugur disebabkan gugurnya asal (pokok)

Sub-kaidah ini memberikan sebuah pengertian bahwa, ketika ada asal dari sesuatu telah gugur, maka cabang-cabang atau derivasinya juga ikut gugur. Sebuah analogi ringan dari sub-kaidah ini, ketika pangkal pohon roboh, maka semua cabangnya juga akan ikut roboh. Misalnya, ada seseorang (sebut saja Aldi) memiliki hutang kepada tuan Baron. Namun tanpa disangka-sangka, Fa'iz ternyata bersedia menanggung dan menyanggupi untuk membayar hutang Aldi. Kesanggupan Fa'iz tentu akan membuat dia mengemban suatu kewajiban. Tak lama berselang, ternyata Aldi mampu membayar hutangnya sendiri tanpa menunggu uluran tangan Fa'iz dan kemudian

¹³ *Ghurrah* adalah bagian kepala yang sunah dibasuh ketika membasuh muka pada saat berwudlu.

¹⁴ Al-Zarkasyi *Loc. cit.*

¹⁵ Namun, menurut al-Zarkasyi dari contoh ini masih mempunyai peluang *kehilâf*. Seperti yang diungkapkan al-Darimi, ketika membahas masalah pembasuhan kepala saat berwudlu', yang masih mempertanyakan kewajiban pembasuhan sebagian kepala pada saat membasuh wajah, apakah karena kewajiban yang berdiri sendiri atau karena kewajiban yang lain.

dibayarkannya. Dengan demikian, gugurlah kewajiban Aldi untuk membayar hutang. Lalu bagaimana nasib Fa'iz yang menyatakan telah bersedia membayar hutang Aldi? Bukankah dia masih memiliki beban tanggungan atau kewajiban? Bukankah janji adalah hutang? Konsepsi fiqh menegaskan bahwa tanggungan Fa'iz (*tâbi'*) telah gugur disebabkan gugurnya kewajiban membayar hutang yang ditanggung Aldi (*matbû'*) yang telah dilunasi.

التابعُ لا يُقدِّمُ على المتبوع

Tâbi' tidak boleh mendahului matbû'

Sub-kaidah ini menandakan bahwa yang menjadi panutan harus senantiasa didahulukan sementara pengikut harus selalu berada di belakang atau setelahnya; tidak boleh berada di depan. Contohnya seperti seseorang yang berstatus sebagai makmum. Ia tidak boleh mendahului imamnya, baik mendahului tempatnya (lebih maju) maupun *takbirâatul iḥrâm*-nya (lebih dulu mulai). Ia harus tetap selalu berada di belakang sang imam. Demikian pula seorang makmum yang tidak melihat pergerakan imam secara langsung, hanya melalui perantara orang lain (*râbith*).¹⁶ Ia tidak diperbolehkan mendahului pergerakan sang *râbith*. Sebab ia adalah *tâbi'*, sedangkan si *Rabith* adalah *matbû'*nya.¹⁷

Dari permasalahan di atas ada sebuah pengecualian yaitu, apabila ada seorang *musafir*, hamba sahaya, atau kaum perempuan, yang menghadiri shalat jumat. Walaupun status mereka tidak dapat menggenapkan bilangan empat puluh dalam shalat jumat,¹⁸ namun mereka diperbolehkan *takbiratul iḥram* lebih dahulu daripada para jamaah lain (kaum laki-laki, tidak dalam perjalanan, dan merdeka), yang notabene bilangannya mampu mengesahkan shalat jumat.

¹⁶ *Râbith* adalah istilah bagi seorang makmum yang menjadi perantara/penghubung antara imam dan makmum lain yang tidak dapat melihat si imam secara langsung. Biasanya makmum lain tersebut berada di belakangnya, dan tempatnya jauh dari posisi si imam.

¹⁷ Abdullah Al-Lahji, *Op.cit.*, h. 61.

¹⁸ Bilangan minimal jamaah Shalat Jum'at menurut kebanyakan ulama *Syafiyah* adalah 40 (empat puluh) orang laki-laki merdeka.

Padahal status kaum wanita, hamba sahaya, maupun musafir hanya *tâbi'* terhadap kaum laki-laki¹⁹. Namun karena ada kaidah;

ان ما قارب الشيء يعطى حكمه; perkara yang mendekati sesuatu maka akan memperoleh hukum yang sama, hal ini menjadi tidak berlaku bagi mereka, dan mereka diperbolehkan mendahului kaum laki-laki tersebut.²⁰

يُغْتَفَرُ فِي التَّوَابِعِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي غَيْرِهَا

Sesuatu yang ditolerir pada tâbi', tidak berlaku pada selain tâbi' (matbû')

Substansi kaidah ini adalah bahwa toleransi hukum yang diberikan pada *tâbi'* tidak dapat diberlakukan pada *matbû'*. Contohnya seperti masalah serambi masjid. Sebagai *tâbi'* dari masjid, serambi masjid diperbolehkan untuk didiami oleh seseorang yang sedang dalam keadaan junub. Padahal apabila orang yang dalam keadaan junub tersebut berdiam diri di dalam masjid jelas tidak diperbolehkan (haram). Namun karena ia hanya berdiam diri di *tâbi'* masjid (baca: serambi), maka masih diperbolehkan dan diberi toleransi.²¹

Kaidah cabang ini ternyata juga menelorkan sub-kaidah yang memiliki esensi sama, namun dengan ungkapan yang sedikit berbeda. Sub-kaidah tersebut antara lain berbunyi:

يُغْتَفَرُ ضِمْنَا مَا لَا يُغْتَفَرُ فِيهِ قَصْدًا

Sesuatu yang tidak ditolerir bila dilakukan secara sengaja, dapat ditoleransi secara 'tersimpan' (implikatif)

Dengan kata lain, ada beberapa pekerjaan yang apabila sengaja dilakukan, maka ia tidak akan ditolerir. Namun jika terjadi tanpa kesengajaan, atau hanya 'kandungan' (implikasi) dari pekerjaan lain, maka ia diperbolehkan dan ditolerir. Contohnya, apabila seseorang mewakafkan barang untuk dirinya sendiri, maka hukum wakafnya tidak sah. Sebab, merupakan suatu hal yang tidak berguna mewakafkan barang milik sendiri dan untuk diri sendiri. Apalagi hal itu dilakukan secara sengaja. Akan tetapi, seandainya ia mewakafkan barang

¹⁹ Kewajiban (*fardlu 'ain*) shalat jum'at hanya berlaku bagi kaum laki-laki. Sedangkan bagi musafir, hamba sahaya, dan kaum perempuan hukumnya hanya sunah saja.

²⁰ Abdullah Al-Hadlrami al-Lahji, *Loc. cit.*

²¹ *Ibid.* dan kitab-kitab kaidah fiqh lainnya.

tersebut untuk orang miskin, maka hukum waqaf tersebut dinyatakan sah. Sehingga, seandainya ia jatuh miskin karena berbagai sebab, maka ia juga berhak mendapat barang yang diwakafkan tersebut.²²

Sub-kaidah lainnya adalah:

يُغْتَفَرُ فِي الدَّوَامِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْإِبْتِدَاءِ

Sesuatu yang dapat ditolerir pada tahap lanjutan, terkadang tidak dapat ditolerir tahap permulaan

Dalam kaidah ini dinyatakan ada beberapa hal yang bila terjadi pada permulaan suatu pekerjaan ia tidak dapat ditolerir, namun jika terjadi pada tahapan selanjutnya, ia mendapat toleransi. Contohnya, seseorang yang melakukan *ihram* (*muhrim*) tidak diperbolehkan melakukan akad nikah (tidak sah). Namun jika yang dilakukan bukan prosesi pernikahan, melainkan hanya sekedar *ruju'*²³, maka dihukumi sah. Sebab *ruju'* adalah usaha melanjutkan pernikahan. Artinya, ia hanya mengikat kembali tali pernikahan yang sebelumnya sempat terputus akibat perceraian. Artinya, *ruju'* bukanlah "memulai" pernikahan baru, melainkan sebagai perantara kembalinya ikatan pernikahan itu. Akad nikah lah yang merupakan permulaan dari segala proses yang akan terjadi sesudahnya, baik berupa talak, *khulu'*, ataupun *ruju'*. Karena itu, akad nikah tidak sah dilakukan oleh seorang *muhrim*, sedangkan *ruju'* dihukumi sah. *WalLahu a'lam.* []

²² Untuk contoh lain silakan buka; Al-Hadlrami al-Lahji, *Op.cit.*, h. 62 dan Shadr al-Din Ibn Wakil, *al-Arybâh wa al-Nazhâ'ir*, *Op. cit.*, h. 426.

²³ *Ruju'* atau *raj'ah* adalah proses mengikat kembali tali perkawinan, setelah sebelumnya terjadi suatu perceraian (*thalaq raj'i*).

KAIDAH KE – 5

تَصَرَّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مُنَوِّطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

Kebijakan seorang pemimpin atas rakyat harus berdasarkan kemaslahatan

Syaikh Abdul Qadir al-Jaylani ra.,¹ dalam kalam hikmahnya menyebutkan: *Seseorang tidak layak berfatwa kecuali dia telah menguasai ilmu para ulama (fiqh), hikmah para arif bilLah dan ilmu politik kenegaraan.*² Sebuah kalam hikmah yang meniscayakan tiga elemen penting bagi orang yang akan menduduki kursi fatwa. Jangan lupa bahwa kepala negara dalam Islam –dalam tataran idealnya– disyaratkan sebagai ahli ijtihad, termasuk fatwa. Tanpa fiqh, fatwa jelas akan melanggar hukum formal. Fatwa yang tanpa dilandasi hikmah para arif bijaksana, akan menjadikan fatwa hambar tanpa dimensi ketuhanan. Demikian juga, fatwa haruslah dapat mengakomodasi ilmu politik³, karena tanpanya fatwa sama sekali tidak akan menyentuh realitas kekuasaan yang menjadi pintu utama kemaslahatan masyarakat bawah (rakyat).

¹ Nama lengkapnya Abu Muhammad Abd al-Qadir bin Abi Shalih Musa Janki Dawsat al-Jaylani. Seorang *Qutb al-awliya'* (kutub para wali; derajat tertinggi dalam dunia sufi) yang terkenal memiliki karamah yang banyak. Bahkan dianggap sebagai *Sulthân al-Awliya'* (Pemimpin para wali). Dilahirkan di Jilân, Thabaristan pada tahun 471 H. semenjak kecil telah terdidik untuk hidup dalam kezuhudan dan semangat yang menggelora dalam menuntut ilmu. Diantara gurunya tercatat nama-nama besar seperti Ali ibn 'Aqil, Abu al-Khaththab al-Kalwadzani, Abu al-Husayn Muhammad bin Abi Ya'la Abi Zakariya Yahya al-Tibrizi, Syaikh Abi al-Khayr Hammad bin Muslim al-Dabbâs dan masih banyak lagi lainnya. Waktunya banyak dihabiskan untuk mengajarkan berbagai disiplin ilmu, mulai tafsir, hadits, ushul fiqh, nahwu dan lainnya. Dalam berfatwa sering mengikuti madzhab Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal. Wafat pada tanggal 11 Rabi' al-Tsani 561 H. dan dimakamkan di Baghdad.

² Lihat Sayyid Ja'far bin Hasan bin Abd al-Karim al-Barzanji, *al-Lujjain al-Dâni*, Semarang; Thoha Putra, tt.

³ Politik disini tidak harus diartikan sempit sebagai usaha mencari kekuasaan, namun ia adalah ikhtiar dalam mencari yang baik ataupun yang terbaik bagi kepentingan umat.

Para pemimpin, abdi negara, pegawai sipil atau militer, *hâkim* atau *qâdli*, tokoh masyarakat, dan lain sebagainya, hakikatnya hanyalah merupakan representasi suara rakyat yang mereka pimpin. Para pemimpin tidak lebih dari pelayan masyarakat yang harus mengabdikan dan mendedikasikan kepemimpinannya untuk kemaslahatan rakyat. Nabi saw. bersabda :

سَيِّدُ الْقَوْمِ خَادِمُهُمْ

"Pemimpin suatu kaum adalah pelayan mereka"⁴

Dengan kata lain, para pemimpin itu hanyalah wakil akan pemenuhan hak-hak umat, sehingga mereka wajib menjalankan roda pemerintahan (*tabdîr*) dengan baik. Hal itu sebagai wujud dari tanggung jawab seorang pemimpin untuk menciptakan kesejahteraan, menegakkan keadilan, menghapus kebodohan, memelihara kemaslahatan, melindungi harta masyarakat, memberi rasa aman bagi seluruh rakyat, dan seterusnya.

Dengan demikian, pemimpin dan seluruh perangkatnya dalam mengambil kebijakan harus berdasarkan pertimbangan kebaikan (*mashlahah*) maupun yang lebih *mashlahah* (*ashlah*; terbaik) diantara hal-hal *mashlahah* lainnya. Aparat pemerintah tidak diperkenankan mengambil sebuah kebijakan berdasarkan satu pertimbangan saja, walaupun hal itu bermanfaat jika diyakini masih ada manfaat yang lebih besar lagi. Kecuali apabila dalam pengambilan kebijakan itu akan berdampak pada hal-hal yang merugikan dan fatal. Kewajiban ini dapat diaplikasikan dengan menggunakan prinsip dasar fiqh, yaitu mendahulukan upaya pencegahan hal-hal yang merusak daripada menarik kemaslahatan (*dar' al-mafâsid muqaddamun 'alâ jalbi al-mashâlih*).

Disamping itu, pijakan seorang pemimpin dalam mengambil keputusan adalah memberi perhatian lebih besar pada kemaslahatan yang bersifat umum (kemaslahatan universal/ *mashlahah 'âmmah*) di atas kemaslahatan individual dan golongan.

Berkaitan dengan aset-aset negara (*mâl al-mashâlih*), pemerintah berkewajiban untuk mengelola aset dimaksud secara maksimal, menjaganya dengan baik, dan mengalokasikannya secara tepat dan terarah demi kemaslahatan bersama.

⁴ Pembahasan lebih lanjut baca Abd al-Rauf al-Munâwi, *Faydl al-Qadir fî Syarh al-Jâmi' al-Shaghîr*, Maktabah Tijariyah Kubra, Mesir, 1356, cet. I, IV/122.

Sumber Kaidah

Allah swt. berfirman dalam QS. al-An'âm ayat 152;

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

"Janganlah kamu sekalian mendekati (mengelola) harta anak yatim kecuali dengan cara yang paling baik"

Secara eksplisit, teks ayat di atas memang hanya berbicara tentang pengelolaan harta anak yatim. Namun secara implisit, pesan universal yang dikandungnya menunjukkan bahwa seorang pemimpin memiliki posisi seperti wali yatim, dimana ia bertanggung jawab penuh terhadap harta dan kemaslahatan si yatim, sekaligus akan dimintai pertanggung-jawaban dihadapan Allah swt. kelak. Jika diterapkan dalam konteks kepemimpinan, maka seorang pemimpin harus mewujudkan stabilitas publik dan stabilitas ukhrawi dalam kesadaran batinnya. Sehingga manipulasi kekuasaan tidak pernah dan tidak akan ia lakukan.

Ayat di atas inilah yang dijadikan sebagai landasan yuridis dalam masalah pengejawantahan birokrasi pemerintahan (*tasharruf al-imâm*). Hal ini berlandaskan suatu riwayat bahwa Khalifah 'Umar ra. pernah menyatakan: "Dalam mengelola harta Allah swt. (*bayt al-mâl*), aku memposisikan diriku sebagaimana wali yatim. Apabila aku sangat membutuhkan, aku akan menggunakan sekedar kebutuhan (hal ini diperbolehkan). Jika aku sudah memperoleh kecukupan, aku akan mengembalikannya. Tapi bila tidak membutuhkan, aku tidak akan mengambilnya".

Dengan kata lain, setiap kebijakan mengenai nasib kaum Muslimin, Khalifah 'Umar selalu mengacu pada hal-hal yang lebih *mashlahah*, sebagaimana kewajiban wali kepada anak yatim. Sebagai seorang pemimpin, 'Umar memiliki hak untuk menggunakan harta itu sebagai gaji, namun ia hanya mengambil sekedar yang dibutuhkan. Jika tidak, maka 'Umar ra. tidak akan meminta bagian apapun darinya.

Kisah 'Umar di atas juga dipertegasakan oleh statemen Imam Syafi'i bahwa: "Posisi seorang Imam (pemimpin) atas rakyat yang dipimpinnnya, seperti kedudukan wali atas anak yatim".

Dalam sebuah hadits, Nabi saw. pernah bersabda: "*Tidaklah seorang hamba yang diberi amanat oleh Allah swt. sebagai pemimpin, kemudian ia mati dalam keadaan berkhianat, kecuali ia haram masuk surga*".

Penegasan Nabi saw. ini menunjukkan, bahwa kepemimpinan merupakan amanat yang sangat berat. Tidak mudah menjadi seorang pemimpin. Sebab pertanggungjawaban seorang pemimpin tidak hanya kepada rakyat atau parlemen, melainkan juga kepada Allah swt. di akhirat kelak. Inilah nilai plus sekaligus minus seorang pemimpin, jika ia mampu menjalankan amanah yang diembannya, maka kekuasaan bisa menjadi sarana menuju ridla Allah swt. Sebaliknya, jika ia berkhianat, maka balasan Allah swt. yang sangat pedih (neraka) telah menunggunya.

Dalam hal penggunaan uang negara untuk alokasi gaji, riwayat Abu Yusuf mungkin bisa dijadikan sebagai ibarat. Abu Yusuf mengisahkan, Khalifah 'Umar bin al-Khattab mengangkat tiga orang pembantunya di tiga posisi berbeda; 'Ammar bin Yasir ra. menjadi Imam shalat sekaligus panglima perang; Utsmân bin Hanîf ra. sebagai *Musyât al-Ardli* (semacam menteri agraria); sedangkan Abdullâh bin Mas'ûd ra. diangkat menjadi *qâdli* (ketua pengadilan-*justish*) sekaligus penanggungjawab *Bayt al-Mâl*. Sebagai kompensasi atas pengabdian mereka, Khalifah 'Umar ra. memberikan (gaji) separuh daging kambing dan seluruh organ bagian dalamnya kepada 'Ammar bin Yasir ra. Sementara Abdullâh bin Mas'ûd ra. dan 'Utsmân bin Hanîf ra. sama-sama mendapat seperempatnya. Dalam hal ini Khalifah 'Umar mengutip sebuah ayat al-Quran surat al-Nisâ':5;

وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ

"Barangsiapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut."

'Umar ra. juga menambahkan, "Demi Allah, aku sekali-kali tidak melihat suatu negeri yang dipungut kambing setiap harinya (dengan tanpa alasan yang benar), kecuali negeri itu akan lekas hancur dan binasa".

Pemimpin dan Wali Anak Yatim

Secara sederhana, yatim adalah seorang anak yang ditinggal mati oleh sang ayah sebelum mencapai usia *bâligh*; orang tua yang menjadi tulang punggung keluarga untuk mengurus segala kebutuhan hariannya. Setelah ayahnya tidak ada, maka sang kakek lah yang

menggantikan tanggung jawab sang bapak yang telah meninggal itu. Atau jika tidak ada ayah dan kakek, maka walinya adalah orang yang diwasiatkan oleh salah satu diantara keduanya. Bisa pula *qâdli*, hakim ataupun orang lain yang diserahi tugas oleh keduanya. Mereka itulah orang-orang yang bisa mendapat predikat wali anak yatim. Mereka bertanggung jawab penuh atas segala kebutuhan dan masa depan sang anak; jika mempunyai harta seorang wali wajib menjaga harta yang dimiliki oleh si yatim agar tidak rusak atau tersia-sia, dan menginvestasikannya sesuai kebutuhan.

Demikian pun seorang pemimpin, wajib memelihara aset-aset negara yang merupakan milik rakyat, mengelola sesuai prosedur, dan mengalokasikan untuk kemaslahatan seluruh rakyat. Disamping itu, wajib pula menciptakan rasa aman dalam pengelolaan, investasi, dan kegiatan ekonomi individu rakyat, sehingga dalam menjalankan rutinitas ekonominya, rakyat merasa aman, tenang dan terlindungi.

Kewenangan Pemimpin dalam Perspektif Fiqh

Dalam perspektif fiqh, disamping tugas pengelolaan ekonomi, seorang pemimpin juga memiliki hak untuk menikahkan (menjadi penghulu) sepasang calon pengantin, maupun menjadi *wali hâkim* bagi mempelai wanita yang tidak memiliki wali.⁵ Hak ini persis seperti hak yang dimiliki *wali*, dimana ia juga berhak menikahkan anak yatim. Dalam permasalahan terakhir ini, seorang *imâm* tidak diperkenankan menikahkan perempuan *bâligh* (walaupun dengan izin perempuan tersebut) dengan lelaki yang tidak sepadan (*kufu'*). Sebab konsep kesetaraan (*kafâ'ah*) dalam ikatan pernikahan merupakan hak setiap umat tanpa terkecuali. Sedangkan *imâm* dan seluruh perangkatnya (KUA, misalnya) hanyalah sebagai wakil si anak. Sehingga jika pernikahan yang tidak sepadan itu tetap di paksakan, maka nikahnya tidak sah (batal).⁶

⁵ Mengenai pembahasan *wilâyah* (perwalian) ini akan dibahas secara khusus dalam kaidah *aghlabiyah* ke-32 dalam buku ini.

⁶ . Lihat dalam Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id Fiqh Syafi'i*, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 2000, I/183. Dan mengenai perwalian nikah mulai dari urutan kualitatif, jenis perwalian dan sebagainya dapat anda simak secara lengkap dalam kaidah *aghlabiyah* ke-32.

Dalam urusan shalat jamaah, seorang pemimpin juga berhak mengangkat atau menentukan seorang *imâm* shalat di sebuah masjid. Dalam konteks ini, ia tidak diperbolehkan (*makrûh*) mengangkat Imam yang fasik. Namun jika pengangkatan itu *kadung* sudah terjadi, shalat yang telah dilaksanakan tetap dihukumi sah.

Fiqh memandang bahwa, pengangkatan seorang *imâm fâsiq* sama saja dengan mendorong rakyat (dalam hal ini jamaah shalat) melakukan kemakruhan. Padahal perkara makruh jelas tidak mengandung unsur kemaslahatan apapun. Inilah dasar syariat melarang pengangkatan Imam fasik, karena kebijakan yang ditempuh seorang pemimpin harus selalu berlandaskan kemaslahatan, tak terkecuali dalam masalah shalat jamaah.

Syarat-syarat Pemimpin

Dalam pandangan Islam, pemimpin adalah manusia yang diberi kepercayaan oleh Allah swt. melalui suara rakyat. Untuk dapat menjadi pemimpin yang kredibel, sesuai aturan syara', dan memenuhi kualitas standar, maka ia harus memenuhi syarat-syarat tertentu. Salah satunya ialah memiliki sifat adil (*'adâlah*).

Islam menilai, keadilan merupakan syarat fundamental dalam setiap wewenang dan kekuasaan (*wilâyah*). Dengan sifat adil inilah seorang pemimpin akan mampu melaksanakan roda pemerintahan secara baik dan benar, siapapun orangnya dan apapun jabatannya. Adil secara bahasa adalah *al-istiqâmah* (teguh; tegak). Dan seperti yang telah dirumuskan secara formal dalam fiqh, adil adalah perilaku tidak pernah melakukan dosa besar dan tidak terus menerus melakukan dosa kecil. Atau dalam definisi Syarif al-Jurjani adalah keteguhan untuk selalu berada dalam jalan yang benar dengan cara menjauhi seluruh apa yang dilarang oleh agama.⁷

Kekuasaan atau kewenangan yang tidak mensyaratkan sifat adil adalah wali nikah. Artinya, seorang wali nikah tidak disyaratkan memiliki sifat adil untuk menikahkan wanita yang berada dibawah kekuasaannya. Hal ini karena menurut Fuqaha, *tabi'at* seorang wali nikah secara umum pasti memiliki kasih sayang yang besar kepada anaknya. Ia tidak akan melakukan hal-hal yang sekiranya akan

⁷ Al-Syarif 'Ali ibn Muhammad al-Jurjâni, *Kitâb al-Ta'rifât*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Libanon, cet. III, 1988, h. 147.

membahayakan orang yang sangat dicintainya itu. Kasih sayang yang timbul dari tabi'at ini jauh lebih mengikat daripada tanggung jawab secara syariat. Faktor psikologis inilah yang diakomodasi dalam Islam. Sebab seringkali kewajiban syariat dilakukan dengan keterpaksaan. Sementara tanggungjawab yang bersifat psikologis akan selalu dijalankan dengan sepenuh jiwa dan kesadaran yang tinggi. Inilah yang melatar-belakangi tidak disyaratkannya sifat adil pada diri seorang wali nikah.⁸

Begitu pula dalam permasalahan *iqrâr* (pengakuan; ikrar),⁹ Fuqaha juga tidak memberi syarat adil bagi orang yang melakukan ikrar (*muqîr*), dengan alasan, sudah menjadi tabi'at seorang untuk tidak akan melakukan hal-hal yang membahayakan dan merusak dirinya sendiri maupun harta bendanya, kecuali apabila hal itu telah terjadi.

Pemecatan Seorang *Hâkim*

Dalam sistem pemerintahan Islam, seorang kepala negara, *khalifah*, atau raja memiliki hak untuk mengangkat dan memberhentikan seorang *hâkim* atau kepala peradilan berdasar pertimbangan pribadi. Pemecatan itu dilakukan jika sang hakim dianggap kurang kredibel atau terindikasi melakukan kesalahan fatal. Sebab jika sang hakim terus dipertahankan, maka yang akan timbul adalah *mafsadah* di kemudian hari, disamping akan menurunkan kredibilitas pemerintahannya.

Di negara-negara Islam penganut faham monarkhi, birokrasi pemerintahannya bersifat hierarkis dan memusat. Dimana kekuasaan seorang *Khalifah* sangat besar, luas, dan sentralistik. Dengan manajemen seperti itu, seorang pemimpin dituntut memiliki kontrol menyeluruh terhadap elemen-elemen birokratif dibawahnya. Lebih-lebih kontrol pada lembaga kehakiman penanggungjawab masalah hukum, yang bersentuhan langsung dengan rasa keadilan di masyarakat.

Dengan demikian, jika Imam ataupun *khalifah* tidak segera melakukan pemecatan pada seorang *hâkim* atau pegawai pemerintah

⁸ Izzuddin Abd al-Aziz ibn Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, ed. Abd al-Lathif Hasan Abd al-Rahman, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Libanon, cet. I, 1999, II/56.

⁹ Secara bahasa *iqrâr* adalah pengakuan. Sedangkan secara terminologis adalah pengakuan seseorang terhadap hak orang lain yang ada pada diri si pengaku. Lihat dalam *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqoha*, III Aliyah Madrasah Ibtidaiyah Muftahiyah, Lirboyo, Kediri, h. 77.

lainnya yang dianggap "nakal", maka ia telah menimbulkan *mafsadah* di tengah-tengah masyarakat.

Dalam proses penggantian tersebut, terdapat tiga kemungkinan pengganti yang di pilih oleh sang Imam:

1. *Hâkim* pengganti tidak lebih baik dari *hâkim* pertama. Hal ini jelas tidak diperbolehkan. Sebab hak masyarakat untuk mendapatkan pelayanan lebih baik dari *hâkim* pertama yang lebih berkualitas telah dikurangi bahkan mungkin dihilangkan oleh kesewenang-wenangan sang Imam.
2. Mengganti dengan *hâkim* yang berkualitas sama. Hal ini masih diperdebatkan oleh Fuqaha tentang kebolehan. Menurut sebagian ulama, penggantian seperti itu dapat dibenarkan. Sebab dalam konsep fiqh, jika ada sesuatu yang sama-sama baik, maka sang Imam diperkenankan memilih salah satunya, termasuk mengganti seorang *hâkim* dengan *hâkim* lain yang memiliki kualitas sepadan. Hal yang sama juga berlaku pada saat pengangkatan (bukan penggantian), ketika terdapat dua orang (atau lebih) yang memiliki kualitas setara. Pendapat yang lain menyatakan, tindakan itu tidak dibenarkan, karena akan menimbulkan kesedihan atau kemarahan *hâkim* yang dipecat, karena ia merasa pemecatannya tanpa berdasar alasan yang rasional. Kekecewaan *hâkim* pertama ini pada akhirnya akan menjadi momok yang membahayakan, baik bagi birokrasi pemerintahan maupun stabilitas keamanan. Sebab, ada kemungkinan hal ini akan mengakibatkan hakim yang dipecat melakukan aksi balas dendam. Berbeda jika keputusan itu dilakukan saat masa pengangkatan (bukan penggantian). Beban ini dirasa tidak akan memberi pengaruh signifikan.
3. Mengganti *hâkim* yang lebih baik kualitas maupun integritasnya. Hal ini jelas sangat diperbolehkan. Karena dengan demikian sang Imam telah mendahulukan hal-hal yang lebih bermanfaat bagi rakyatnya.

Menakar Derajat Kepatuhan Terhadap Pemimpin

Dalam *Bughyah al-Mustarsyidîn* dijelaskan, bahwa kewajiban mentaati perintah seorang Imam, berlaku dalam hal-hal yang memang menjadi wewenangnya, seperti penyerahan zakat dari benda-benda

yang nampak (*amwâl zhâhir*). Sementara hal-hal yang bukan termasuk *wilâyah* (kewenangan) Imam, baik wajib maupun sunah, bisa diserahkan kewenangannya kepada Imam atau dilakukan seorang diri oleh rakyat sesuai dengan prosedur masing-masing pekerjaan.

Sementara dalam hal-hal yang mubah, makruh, dan haram, rakyat tidak diwajibkan mengikuti perintah sang Imam. Sebagai perbandingan, Ibn Hajar dalam *Tuhfah al-Muhtâj* cenderung menyatakan bahwa, mentaati perintah Imam yang berupa pekerjaan haram, hanya wajib secara *zhâhir* (tidak berdosa bila tidak dilaksanakan). Untuk pekerjaan makruh dan mubah, akan dibagi sebagai berikut:

1. Jika terdapat *mashlahah universal (mashlahah 'âmmah)*, maka wajib taat secara *zhâhir* dan *bathin* (taat *batin*=berdosa jika tidak dilaksanakan)
2. Jika tidak terdapat *mashlahah 'âmmah*, maka hanya wajib secara *zhâhir* saja sehingga jika tidak dilaksanakan tidak akan mendapat dosa.

Mengenai status hukum sunah dan mubah, disesuaikan sepenuhnya pada keyakinan orang yang diperintah (baca: rakyat).¹⁰ Sebab, mungkin saja antara persepsi seorang Imam dan rakyatnya berbeda, misalnya antara kedua belah pihak berbeda madzhab. Sehingga kedua belah pihak dalam memandang status hukum sebuah pekerjaan terkadang berbeda sesuai keyakinan madzhab masing-masing.

Orang Yang Wajib Kita Taati ¹¹

Sebenarnya tidak ada orang yang wajib kita taati, kecuali orang yang diizinkan oleh Allah untuk ditaati. Pada kenyataannya orang yang wajib kita taati adalah para rasul, ulama, *imâm*, *qâdli*, wali, kedua orang tua, *sayyid* (tuan seorang hamba sahaya), suami, dan majikan bagi para pekerja.

Sebagai penjelas, bahwa kita tidak diperkenankan untuk taat pada seseorang yang memerintahkan kemaksiatan. *Sulthân al-'Ulâma'*, 'Izzuddin Ibn Abd al-Salam menyatakan, menuruti perintah maksiat -berasal dari siapapun- akan mengakibatkan *mafsadah* di dunia dan di akhirat, atau minimal salah satunya. Orang yang diperintahkan

¹⁰ Al-Sayyid Abdurrahman bin Muhammad bin Husayn bin 'Umar Ba 'Alawi, *Bughyah al-Mustarsyidin*, Dar al-Fikr, Libanon, Beirut, 1995, h. 57-58.

¹¹ 'Izzuddin ibn Abd al-Salam, *Op. cit.*, h.103.

untuk melakukan perbuatan maksiat, ia tidak diperkenankan untuk mengikutinya, kecuali dalam kondisi dipaksa. Dalam kondisi ini, ia diperbolehkan untuk melakukan perbuatan yang dipaksakan jika sama sekali tidak menemukan celah untuk menghindarinya. Dengan demikian ia tidak berdosa ketika mentaati orang yang memaksanya. Dan dalam kondisi tertentu kita memang wajib untuk melaksanakan apa yang dipaksakan orang lain tapi bukan karena kita taat pada orang yang memaksa, namun hanya karena menghilangkan *mafsadah* yang akan timbul, apabila kita tidak melaksanakan perintahnya, baik berupa ancaman pembunuhan, memotong anggota tubuh, dan sebagainya seperti yang telah dijelaskan dalam kaidah *kubra* kedua; *al-masyaaqqah tajlib al-taysîr* dalam pembahasan *ikrâh*.

Ulama Sebagai Pemimpin

Pasca runtuhnya imperium Islam di Turki pada tahun 1924 M., tema kepemimpinan versi Islam seakan menjadi tabu untuk dibicarakan. Dan karena keadaan yang sama sekali tidak mendukung wujudnya pemerintahan Islami, akhirnya tema kepemimpinan Islam tidak populer lagi. Suara umat Islam sama sekali tidak terdengar dalam dunia internasional. Musthafa Kamal Attaturk dengan jargon nasionalismenya telah menghancurkan sendi-sendi kekhalifahan Islam terakhir di dunia. Ketiadaan pemimpin tunggal umat Islam – yang biasa disebut *khalîfah* – bukanlah karena tidak ada orang yang mempunyai kemampuan dalam hal itu. Andaikan tidak ada Imam ataupun *dzu syawkah*¹² pun, sebenarnya teori hukum Islam telah memproyeksikan penggantinya. Islam tidak pernah membiarkan umatnya tanpa ada pemimpin yang membimbingnya.

Tataran pemerintah yang ideal, sebenarnya sudah terkonsep secara jelas dan rapi dalam syariat Islam. Sarana yang diperlukan dalam membentuk sebuah pemerintahan yang Islami pun sudah dijelaskan secara sempurna dan kemudian dijabarkan dalam tataran teknis oleh para ulama. Mulai siapakah yang layak menjadi pemimpin dunia Islam, kewajiban apa saja yang harus dilaksanakan rakyat terhadap pemimpinnya, tata cara penyaluran aspirasi rakyat pada pemimpin, pengaturan angkatan bersenjata dan perang, infrastruktur

¹² Orang yang berwibawa dan mempunyai kharisma di mata kebanyakan orang walaupun tidak memiliki angkatan bersenjata.

dan sebagainya, yang semuanya telah di atur secara lengkap dalam bingkai *fardlu kifayah*.¹³

Dalam kitabnya *Fatawiy al-Asykhâr*, al-Samhudi mengatakan, apabila suatu ketika terjadi ketiadaan Imam (pemimpin besar umat Islam), ataupun *dzu syawkah*, maka hal-hal yang berhubungan kepentingan umat Islam sepenuhnya diserahkan pada ulama. Dalam keadaan semacam ini, merekalah yang menjadi pemimpin umat Islam. Dengan demikian dalam hal apapun umat Islam harus merujuk kepada mereka.

Apabila di antara ulama sulit untuk mencapai kata sepakat tentang figur ulama yang layak menjadi pemimpin mereka; maka ulama yang paling luas ilmunya lah yang berhak menjadi pemimpin umat Islam. Dan jika masing-masing ulama mempunyai keluasan ilmu yang sama, maka harus diadakan pemilihan dengan cara diundi (*qar'ah*).

Proses pemilihan pemimpin dari figur ulama -sebagai pengganti Imam dan *dzu syawkah*- dan ketaatan padanya ini semata-mata hanya pada pribadi masing-masing rakyat (*wilayah khâshshah*). Artinya, secara umum rakyat tetap diperintahkan taat pada ulama yang lain yang kebetulan tidak dipilih menjadi pemimpin, disamping taat pada ulama yang menjadi pemimpin.¹⁴

Al-Samhudi menyatakan, ulama yang sudah diangkat menjadi pemimpin umat Islam ini juga mempunyai hak untuk memberikan sanksi pada orang yang melanggar hukum -semisal dengan *ta'zir-*, dan hukuman lainnya. Karena, pada dasarnya dalam keadaan semacam ini kita diwajibkan taat pada ulama, termasuk dalam hukuman yang telah diputuskannya. Dan melanggarnya akan ber-konsekuensi mendapatkan hukuman yang diputuskan ulama-pemimpin dan pemimpin-ulama ini.

Pada permulaannya, konsep hukum Islam dalam bidang hukum muncul pertama kali dilatarbelakangi adanya kewajiban terhadap penegakan hukum, demi tercapainya keadilan secara menyeluruh. Penegakan hukum dalam Islam masuk dalam hal-hal yang bersifat *fardlu kifayah*. Artinya penegakan hukum harus

¹³ Tentang hal ini dapat di baca dengan jelas dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyah* yang di tulis oleh al-Mawardi dari madzhab Syafi'i dan Abu Ya'la dari madzhab Hanafi.

¹⁴ Sayyid Alawi bin Ahmad, *al-Fawâ'id al-Makîyah*, al-Hidayah, Surabaya, tt, h. 65.

terlaksana oleh siapapun manusianya, asalkan mampu dan layak untuk menduduki jabatan hukum. Seseorang yang duduk dalam jabatan hukum ini haruslah mendapatkan pengesahan dari seorang Imam, atau orang yang menggantikan dan mendapatkan ijin resmi dari Imam.¹⁵ Dan apabila tidak ada Imam, yang kemudian berhak mengangkat adalah seluruh anggota *ahl al-hall wa al-'aqd* (sekelompok orang yang berwenang dalam pengangkatan dan pemecatan jabatan publik), atau hanya ditetapkan oleh sebagian dari anggota lembaga ini dengan catatan disetujui oleh anggota yang lain. Pengangkatan terhadap *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam satu kawasan (*iqlim*) hukumnya wajib bagi seorang Imam dan apabila tidak ada, maka yang berhak mengangkat adalah orang yang mempunyai wibawa di mata masyarakat walaupun ia tidak punya perangkat sebagaimana lazimnya pemerintah yang sah, seperti tentara, alat perang dan sebagainya.¹⁶

Dalam bidang hukum, apabila seorang Imam mengangkat *sulthan* atau seseorang yang mempunyai otoritas kekuasaan yang mengangkat seseorang yang sebenarnya tidak layak untuk menduduki jabatan yudisial ini, seperti halnya orang yang masih dalam taraf *taqlid* dan bodoh, atau mengangkat orang yang fasik, padahal ia mengetahui tentang kefasikannya, maka apa yang diputuskan pejabat hukum yang diangkat ini tidak sah.

Namun, seperti yang telah diterangkan dalam kaidah *kubra* keempat dalam sub-kaidah *al-dlarurat tubihu al-mahzhurat* pada contoh ketiga, dalam keadaan darurat orang yang layak untuk menduduki posisi strategis ini, tidaklah harus orang yang mumpuni, berkapasitas mujtahid, ahli fatwa, adil dan sebagainya.

Catatan Akhir

Putra pendiri Nahdlatul-'Ulama, *Hadhratusysyaikh* K.H. Hasyim Asy'ari, K.H. Wahid Hasyim pernah menyatakan: "Barang siapa tidak menguasai ilmu politik akan habis termakan politik; *man la ya'rif al-siyâsah ahlakathu al-siyâsah*". Jargon ini menggugah kita untuk mengetahui seluk beluk birokrasi dan politik. Ilmu yang sangat penting diketahui. Betapa tidak, karena di samping *siyâsah* adalah elemen pengetahuan yang menyangkut kehidupan publik, baik dalam dan

¹⁵ *Ibid.*, h. 64.

¹⁶ *Ibid.*

luar negeri, politik juga identik dengan kekuasaan yang merupakan amanah Allah. Namun kekuasaan bisa juga menjadi bencana. Siapa yang mampu memegang kekuasaan dengan politik yang sehat berarti ia telah berhasil memakmurkan dunia yang diciptakan Allah hanya untuk dimakmurkan bukan untuk dikuasai. Kekuasaan adalah media efektif untuk memakmurkan muka bumi ini. Sebaliknya orang tidak menggunakan kekuasaan dengan baik, berarti telah merusak amanah yang telah diberikan Allah swt. kepadanya. *WalLahu a'lam.* []

KAIDAH KE – 6

الْحُدُودُ تَسْقُطُ بِالشُّبُهَاتِ

Hukuman menjadi hilang sebab ada ketidakjelasan

Berbagai hukum yang berada dalam konsepsi hukum Islam (fiqh) selalu diramu dari sumber yang pasti. Sehingga meniscayakan sebuah hukum yang akan dilaksanakan dalam keputusan dan ketetapan peradilan haruslah berupa sesuatu yang pasti pula. Dengan kata lain, terjadinya ketidakjelasan akan menjadi sebab bagi hilangnya sebuah ketentuan hukum. Ketidakjelasan dalam hal ini bisa terjadi karena berbagai faktor, yaitu ketidakjelasan (selanjutnya disebut *syubhat*) yang berasal dari pelaku hukum ataupun bisa berangkat dari sebuah proses kejadian, sebagaimana yang akan dijelaskan dalam kaidah ini.

Landasan Kaidah

Kata *had* yang merupakan bentuk tunggal *hudud* seperti yang termaktub dalam kaidah ini, dalam al-Quran setidaknya disebutkan sebanyak delapan kali. Diantaranya dalam surah al-Baqarah: 187 yang berarti maksiat yang tidak boleh dilanggar, dan surah al-Baqarah: 229 yang dimaknai sesuatu yang dibatasi. Dari dua ayat dalam Al-Quran di atas ternyata tidak menyinggung *had* dalam arti hukuman yang menjadi pembahasan dalam kaidah ini. Penjelasan tentang hal ini baru akan ditemukan dalam hadits yang menyatakan:

إِذْرَوْا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنْ وَجَدْتُمْ الْمُسْلِمَ مَخْرَجًا فَخَلُّوا

Hindarilah hukuman-hukuman dari orang-orang Islam semampumu. Apabila engkau menemui jalan keluar (selain had), maka bebaskanlah mereka¹

Dalam hadits ini, Nabi saw. secara eksplisit memerintahkan untuk mengupayakan pencarian "jalan keluar" bagi seorang muslim yang terjerat tuntutan hukum (had). Namun perlu dicatat, hal ini terbatas pada jenis hukuman yang berkaitan dengan hak-hak kemanusiaan (huquq al-adamiy). Sedangkan untuk hal-hal yang merupakan haqqullah, tidak diperbolehkan menghilangkan had apabila telah terbukti.

Mengenai hal ini dijelaskan dalam redaksi hadits lain:

اذرؤوا الحدود بالشبهات واقبلوا الكرام عترتهم ألا في حد من حدود الله

Hindarilah hukuman-hukuman karena (adanya) berbagai ketidakjelasan, dan maafkanlah kesalahan orang-orang mulia, kecuali dalam salah satu diantara had-had Allah

Hadits kedua ini mengecualikan hukuman yang berkaitan dengan hak-hak ketuhanan (huququLlah). Dengan demikian, menjadi jelas bahwa hukuman had -yang kaitannya dengan hak antar manusia- dalam bingkai syariat tergugurkan dengan adanya ketidakjelasan yang dikenal dengan istilah *syubhat*.

Definisi Lafazh

Secara etimologis, kata had memiliki arti penghalang antara dua benda yang saling bertentangan. Kemudian oleh para ulama diberi pengertian kembali dan dimaknai hukuman, dengan menggunakan konsep yang berlaku dalam ilmu *mantiq* (logika) yang dikenal sebagai *dilallah tadlammun* (denotasi implikatif), yakni mendefinisikan sesuatu dengan menggunakan bagian integral dari sesuatu tersebut. Pengertian yang disebut terakhir inilah yang dikenal dalam pembahasan fiqh.²

¹ Lihat misalnya Ahmad bin al-Husayn al-Bayhaqi, ed. Muhammad Abd al-Qadir 'Atha, *Sunan al-Bayhaqi al-Kubra*, Maktabah Dar al-Bâz, Makkah al-Mukarramah, VIII/31, hadits nomer: 15700.

² Abd al-Rauf al-Munawi, *Faydl al-Qadir fi Syarh al-Jâmi' al-Shaghir*, Maktabah Tijariyah Kubra, Mesir, cet I, 1356 H., I/226 dst.

Sementara kata *syubhat* bisa berarti keserupaan atau ketidakjelasan yang merupakan "posisi tengah" antara halal dan haram. Dengan kata lain, *syubhat* adalah sesuatu yang harus dihindari karena ketidakjelasan hukumnya. Ketidakjelasan hukum ini, dapat di sebabkan oleh antara lain:

1. Pertentangan teks dalil (*ta'ârudl zhawâhir al-adillah*)
2. Pertentangan 'pokok' yang berbeda.
3. Percampuran halal dan haram yang sulit membedakan keduanya.
4. Perbedaan pendapat.

Di samping itu, ada kata lain yang membantu kita untuk memahami kaidah ini antara lain: *ta'zîr* yang berarti pelajaran.³ Namun dalam pembahasan ini diartikan sebagai hukuman hukuman kecil untuk kesalahan-kesalahan yang tidak dijelaskan batasan-batasan pasti dalam hukumannya, atau dalam pengertian yang lebih khusus yaitu hukuman bagi maksiat yang tidak ada *had* dan *kafarahnya*.

Pembagian Had Dari Segi Obyeknya

- a). Hukuman-hukuman (*hudûd*) syariah dilihat dari obyeknya terbagi menjadi lima, dengan perincian sebagai berikut:
 1. *Had* zina; jika yang melakukan sudah menikah (*muhshan*), jenis hukuman yang diberikan adalah di rajam (dilempari batu hingga terbunuh). Dan jika yang melakukan belum menikah dan berstatus merdeka, jenis hukuman yang diberikan adalah di pukul 100 kali dan diasingkan selama satu tahun. Jika yang melakukan perzinahan adalah budak (hamba sahaya) maka hukuman yang diberikan hanya separuh dari hukuman yang diberikan kepada orang merdeka yakni 50 kali.
 2. *Had* menuduh zina, jika orang yang menuduh (*qâdzif*) berstatus merdeka hukumannya adalah dijilid (dicambuk) 80 kali. sedangkan apabila si penuduh merupakan seorang budak, maka hukuman yang diberikan hanya separuh dari yang diberikan kepada orang merdeka, yakni 40 kali. Dalam hal

³ Abu al- Hasan 'Ali bin Muhammad al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, h. 204.

- ini dengan syarat orang yang dituduh adalah *muḥshan* (balig, berakal, Islam, merdeka, terjaga dari zina)
3. *Had* pencurian: jenis hukuman adalah pemotongan sesuai dengan perincian yang ada.⁴
 4. *Had* pengacau keamanan: jika membunuh berarti hukumannya dibunuh, jika membunuh dan mengambil harta, maka hukumannya dibunuh kemudian disalib.
 5. *Had* peminum *khamr* (pemabuk): jika orang merdeka dijilid 40 kali, jika budak dijilid 20 kali

Klasifikasi *Had* Dari Segi Penyebabnya

Had terbagi menjadi dua bagian yaitu *had* yang wajib karena adanya hak kemanusiaan (*haqq al-adami*)⁵, yang terbagi menjadi dua pula, yaitu *pertama*; *had* yang diberlakukan demi melindungi populasi manusia dari kepunahan, yakni berupa *qishāsh*. *Kedua*, *had* yang berfungsi untuk menjaga harga diri manusia (hak privasi), yaitu *had al-qadzif* (atau *had* yang diakibatkan penuduhan zina). Bukti bahwa *had* jenis kedua ini adalah bagian dari hak kemanusiaan adalah

⁴ *Ibid.*, h. 364.

⁵ Dr. Wahbah Musthafa Zuhaili memaparkan bahwa hak ditinjau dari aspek pemilikannya terbagi menjadi tiga macam. **Pertama** adalah hak Allah yang mencakup dua macam a. suatu hal yang menjadi sarana ritual (*taqarrub*) seperti shalat, amar ma'ruf, jihad, nadzar dll. b. suatu hal yang menyangkut kepentingan umum, seperti *had* dan *ta'zir*. Hak Allah ini tidak bisa gugur, dirubah atau diwariskan. **Kedua** adalah hak manusia, adalah suatu hak yang tujuan pelaksanaannya untuk menjaga kepentingan individu sebagaimana pemeliharaan kesehatan, pemeliharaan keturunan, penjagaan kekayaan, hak untuk mendapatkan rasa aman, perlindungan dari kejahatan, memanfaatkan fasilitas umum, hak bertransaksi, kompensasi (*dloman*) perusakan barang, hak istri atas nafkah, hak penguasaan anak oleh ibu, hak ayah atas perwalian atas anak, menekuni profesi dll. Karakter hak nomor dua ini adalah adanya keringanan, bisa digugurkan karena pengampunan dari pemilik hak, bisa diwariskan, dan pemenuhannya tergantung pada pemilik hak. **Ketiga** adalah hak yang bercampur antara hak manusia dan hak Allah, dalam domain ini ada kalanya yang lebih dominan adalah hak Allah, adakalanya hak adami lah yang lebih dominan. Yang pertama seperti halnya *'iddah* dari wanita yang dicerai, unsur hak Allah dalam hal ini adalah memelihara keturunan dari percampuran nasab dan hak adami dalam hal ini adalah memelihara nasabnya namun hak Allah dalam hal ini lebih dominan. Sedang yang kedua adalah seperti *qishas*. Hak Allah terletak pada pembersihan kehidupan sosial dari kejahatan pembunuhan sedang hak adami adalah memadamkan dendam pada pembunuh, hak adami inilah yang lebih dominan. Periksa dalam Dr. Wahbah Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, VI/13 dst.

karena ia bisa diwariskan pada keturunan orang yang mendapat tuduhan zina.⁶

Had kedua adalah *had* yang wajib karena didalamnya terdapat hak-hak ketuhanan (*haqqullah*). Bagian yang kedua ini terbagi menjadi tiga; *pertama*, *had* yang diwajibkan demi melindungi dari ketidakjelasan nasab (*gen*), yaitu *had* zina. Kedua adalah *had* yang diwajibkan demi melindungi harta benda, yaitu *had* mencuri dan *qath' al-thariq*. Ketiga adalah *had* yang diwajibkan untuk menjaga akal dan harta benda sekaligus, yaitu *had* minum khamr. *Had* minum khamr ini disyariatkan demi memelihara kesehatan akal manusia dan harta dari kerusakan. Kerusakan akal dapat diakibatkan oleh pengaruh khamr. Sementara kerusakan akal dapat mengakibatkan seseorang menjadi lalai terhadap perintah dan larangan agama, sehingga ia berbuat kerusakan karenanya.⁷

Syubhat Yang Menggugurkan Had

Syubhat yang bisa menghilangkan *had*, oleh Fuqaha' dibagi menjadi tiga:

1. *Syubhat* dalam diri pelaku (*subyek*), seperti seseorang yang berhubungan badan dengan wanita yang disangka istrinya sendiri, padahal kenyataannya bukan. Namun kalau dikaitkan dengan hukum haram dan dosa atau tidaknya maka terdapat khilaf. Kebanyakan ahli fiqh menyatakan tidak haram, karena haram identik dengan dosa padahal dia tidak berdosa karena dia menyangka yang dikumpuli adalah istrinya, walaupun menurut Qadli Husayn ini adalah perbuatan yang haram walaupun ia sendiri tidak berdosa karena sebenarnya tidak menghendaki.⁸ Ada yang menarik dari pendapat Ali Syabramalusi berkaitan dengan contoh *syubhat* bagai kedua ini, yang menyatakan bahwa apabila ada seorang wanita yang sama sekali tidak mempunyai makanan dan memintanya pada

⁶ Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsur fi al-Qawâ'id Fiqh Syafi'i*, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, vol I, 2000, jilid I, h. 286. Tentang klasifikasi lebih lanjut lihat Abu Bakar Muhammad bin Abd al-Mu'min Al-Hishny, *Kitab al-Qawâ'id*, Maktabah Al-Rusydu, Riyadl, Cet. I 1997, Vol. I, III/391 dst.

⁷ Taqiyuddin al-Hishny, *Ibid*.

⁸ *Ibid*, IV/76.

seorang laki-laki, namun karena kedurjanaannya, ia tidak mau memberikan makanan itu kecuali ia mau menyerahkan kehormatannya. Dan dengan terpaksa ia menyerahkan mahkota kesucian satu-satunya yang ia miliki. Hal ini dilakukannya daripada harus mati kelaparan. Dalam kasus pelecehan seksual ini, si wanita ini tidak terkena had, walaupun perbuatan semacam ini tidak diperbolehkan. Karena apa yang dilakukan laki-laki ini belumlah sampai pada pemaksaan (*ikrâh*) yang memperbolehkan untuk memasrahkan kehormatannya. Perbuatan ini hanya sekedar menggugurkan *had*, karena adanya *syubhat*.⁹

2. *Syubhat* dalam diri sasaran (obyek) suatu peristiwa, seperti seorang yang mengumpulkan budak wanita yang dimiliki bersama. Padahal dalam diri budak itu terdapat hak milik orang lain. Bukan hanya milik dirinya saja.
3. *Syubhat* dalam metodologi hukum (*jihah-thariqah*). Dengan ini seorang mujtahid mungkin akan memperbolehkan suatu perbuatan karena dilandasi dalil yang kuat, -walaupun mungkin kita berpendapat lain. Seperti nikah *mut'ah*¹⁰ yang menurut satu pendapat (Syi'ah) boleh, tapi ulama Ahli Sunnah menghukumi haram. Juga nikah tanpa menghadirkan saksi-saksi, atau tanpa mendatangkan wali. Nikah yang kedua ini menurut al-Nawawi dalam kitab *al-Rawdlah*, yang didukung oleh Ibn Ziyad dan

⁹ Muhammad Yasin al-Fadani, *Op.cit.*, h. 408.

¹⁰ Nikah yang dibatasi waktu dan diharamkan baik dengan ungkapan *mut'ah* atau dengan ungkapan pernikahan (*tazwij*). Sebagaimana yang diterangkan Malikiyah jika terjadi pembatasan waktu yang lama. Nikah yang dibatasi dengan waktu menurut Syafi'iyah dan Hanabilah adalah batal, baik dibatasi dengan waktu secara tidak jelas atau secara jelas. Nikah dengan cara inilah yang dinamakan nikah *mut'ah*. Nikah semacam ini haram seperti halnya haram memakan bangkai dan babi. Perbedaan nikah *mut'ah* dan nikah yang dibatasi waktu adalah dari perbedaan ungkapan ketika melakukan nikah. Perbedaannya nikah *mut'ah* adalah nikah yang menggunakan kata *tamattu'* seperti orang yang mengatakan: "Aku akan memberimu uang dengan catatan aku dapat 'bersenang senang' denganmu dalam waktu satu hari". Nikah dengan model ini tidak sah dalam pandangan mayoritas ulama. Sedangkan nikah *mua'qqat* (dibatasi waktu) adalah nikah yang menggunakan redaksi *tazwij* dan *nikâh* atau lafadz yang lain yang satu makna, tetapi dibatasi dengan waktu. Nikah ini juga tidak sah dalam pandangan mayoritas ulama. Sedangkan menurut Zufar nikah semacam ini akadnya sah namun batasan waktunya tidak sah, sehingga batasan waktu ini tidak berpengaruh apapun pada legalitas nikahnya. Lihat *Mawsû'ah al-Fiqhiyyah*, cet. Wizârah al-Awqâf wa al-Syu'ûn bi al-Kuwait, h. 36-37.

ulama lainnya tidak menggugurkan had. Walaupun menurut Ibn hajar tetap tidak menggugurkan had. Pendapat yang didukung al-Nawawi dan yang lain dilandasi pendapat al-Subki yang masih mempertimbangkan perbedaan pendapat dari Dawud al-Zhahiri, -yang menyatakan sah nikah dengan model jenis ini.¹¹

Di samping hukuman di atas, masih ada beberapa hukuman ringan lagi yang tidak bisa gugur meski dengan adanya ketidakjelasan (*syubhat*). Hal ini di kenal dengan sebutan *fidyah* (tebusan). *Fidyah* tidak gugur walaupun memiliki unsur *syubhat* dikarenakan *fidyah* mengandung *gharamah* (tanggung jawab yang bersifat harta). Berbeda dengan *kafarah* yang bisa gugur dengan sebab *syubhat*, karena ia disamakan dengan hukuman-hukuman yang bersifat fisik (*'uqûbah*).

Dari uraian di atas kita bisa memahami bahwa penghilangan hukuman disebabkan adanya unsur *syubhat* adalah merupakan kebijaksanaan Syar'i yang maha bijaksana.

Pelanggaran Yang Dilatarbelakangi Oleh Ketidaktahuan

Seseorang yang 'tidak mengetahui' hal-hal yang dapat menyebabkan *had* maka dirinya tidak terkena *had*. Karena pada dasarnya dia tidak melakukan hal-hal yang menyimpang dari apa yang diperintahkan Allah. Dan orang yang mengetahui haramnya sesuatu yang mewajibkan had, tapi tidak mengetahui kewajiban had sebagai konsekuensi perbuatannya maka tetap dikenai had, karena dia berarti telah merusak kemuliaan hukum Allah yang telah ia ketahui.¹²

Dan yang dimaksud dengan tidak tahu di sini adalah keyakinan terhadap sesuatu yang tidak pada keadaan yang sebenarnya.¹³ Keterangan ini dipertegas lagi oleh al-Zarkasyi bahwa ketidaktahuan dalam pengharaman dapat menggugurkan dosa, dan hukum formal pun tidak lagi berlaku bagi orang yang masih buta tentang keharaman ini, baik karena ia tumbuh dalam masa-masa awal Islam atau karena alasan yang lain yang disebutkan dalam kitab-kitab fiqh.

¹¹ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Op.cit.*, h. 408.

¹² Muhammad bin Umar bin Makki bin Abd al-Shamad bin al-Marhal Abi Abdillah Shadr al-Din Ibn Wakil, *al-Asyâh wa al-Nazhâir*, ed. Dr. Adil Ibn Abdillah al-Tsuwaikh, al-Rusydu, Riyadh, Saudi Arabia, cet. II, 1997, I/11.

¹³ *Ibid.*

Lain halnya orang yang mengetahui keharaman sesuatu tetapi tidak mengetahui konsekuensi perbuatannya dia tetap tidak dianggap *'udzur*.¹⁴

Namun demikian bukan berarti syariat memberikan tempat khusus agar kebodohan dapat berkembang dengan bebasnya. Syariat yang menolerir kebodohan ini semata-mata hanya untuk meringankan beban umat Islam. Jadi bukan kebodohan itu sendiri yang membuat hukum syariat menjadi lebih ringan.¹⁵ Dalam hal ini Imam al-Syafi'i mengatakan: "*Andaikan seorang yang bodoh mendapatkan keringanan karena kebodohnya, maka niscaya kebodohan adalah nilai universal yang dianggap lebih baik dibandingkan ilmu.*" *WalLahu a'lam []*

¹⁴ Badruddin al-Zarkasyi, *Op.cit*, I/270.

¹⁵ *Ibid*, h. 272

KAIDAH KE – 7

الْحُرُّ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْيَدِ

Kebebasan seorang merdeka tidak berada dalam genggamannya kekuasaan orang lain

Pada zaman modern ini, wacana perbudakan nampaknya sudah tidak populer lagi untuk menjadi topik pembahasan. Apalagi pada era millenium seperti saat sekarang ini, dimana gerakan perjuangan atas perlindungan Hak Asasi Manusia (HAM) atau Demokrasi telah diplokrasikan di seluruh pelosok negeri, meski dengan tingkat keseriusan yang bervariasi. Namun, meski secara istilah tidak lagi populer, praktek-praktek perbudakan masih sering dijumpai meski bersifat lokal dan dilakukan oleh oknum peroknum.

Dikotomi semacam ini (status budak dan merdeka), pada zaman dulu memang sangat masyhur di kalangan bangsa Arab kuno dan di kalangan Yunani kuno. Syari'at Islam pun tidak luput untuk ikut mengulurkan tangan dalam menyikapi permasalahan ini. Terbukti dalam literatur-literatur fiqh konvensional, konsep tentang perbudakan ini dikupas secara komprehensif dan proporsional. Namun, ada satu hal yang menarik dari perspektif fiqh konvensional tentang perbudakan ini yang ternyata lebih menitikberatkan pada upaya pembebasannya atau biasa dikenal dengan istilah 'itq daripada melanggengkan sistem perbudakan itu sendiri.

Uraian Kaidah

Orang merdeka adalah orang yang memiliki kekuasaan dan kewenangan penuh atas segala hal yang berkaitan dengan pribadinya tanpa dapat dipengaruhi orang lain secara hukum. Ia berhak dan berkuasa untuk menentukan pilihan hidupnya sendiri. Oleh karenanya, secara yuridis formal tidak dibenarkan segala bentuk penguasaan atas kebebasan dan kemerdekaannya baik dalam bekerja, ataupun mengambil sikap terhadap apa yang dialaminya. Hal ini tentu sangat

berbeda dengan apa yang dialami oleh budak sahaya, dimana setiap aspek kehidupannya selalu terikat secara hukum pada wewenang dan kehendak tuan (*sayyid*)nya secara absolut. Ia tidak mempunyai kewenangan apapun atas dirinya. Oleh karenanya, tinjauan penetapan hukum atas kedua golongan di atas tentunya sangat berbeda.

Penyanderaan terhadap orang merdeka, walaupun tetap menyediakan fasilitas penghidupan yang layak, jika dalam prakteknya didapati keadaan sandera yang tidak layak dan sampai menemui ajal dalam kekuasaannya, maka penyandera tidak diwajibkan untuk menanggung ganti rugi atas jasa dan tenaga sandera yang sia-sia selama dalam pengaruhnya ketika bekerja, misalnya. Hal ini, disebabkan karena tidak ada yang berhak atas segala 'kemanfaatan' yang bisa dihasilkan oleh sandera selain dirinya sendiri.

Begitu pula apabila terjadi kehamilan akibat hubungan intim secara tidak sengaja terjadi pada orang merdeka yang bukan istri sendiri (*wath'i syubhat*) yang -misalnya- berimbas pada kematian wanita tersebut dalam proses persalinannya, maka menurut pendapat yang paling kuat tidak perlu divonis pembalasan setimpal (*diyat*) atas pelakunya, karena wanita tersebut tidak berada dalam kekuasaan dan wewenang mutlak pihak lain, sehingga tidak ada yang berhak untuk mengajukan tuntutan. Berbeda halnya bila obyek kejadian berstatus hamba sahaya yang berada di bawah wewenang orang lain.

Dalam kasus pertama, penyandera tidak diwajibkan menanggung nilai jasa dan kemanfaatan yang tersia-sia dihasilkan selama ia dalam penyanderaan, misalnya. Dan dalam kasus kedua, pelaku *wathi syubhat* diharuskan mengganti nilai jual hamba sahaya yang mati akibat kecerobohannya. Sebab, status hamba yang berada pada wewenang penuh tuannya melegitimasi pemilikinya untuk mengajukan tuntutan atas kerugian yang dia alami.

Dari dua contoh ini -walaupun ia dinilai sebagai 'benda'-, namun pada dasarnya adalah perlindungan yang secara tidak langsung diberikan oleh seorang tuan (*sayyid*). Ia ibarat 'uang berjalan' bagi *sayyid*nya, namun semua manfaatnya akan kembali pada diri seorang hamba sahaya.

Dalam buku *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuh*, Ali Ahmad al-Jurjawi memaparkan, walaupun hamba sahaya pada hakikatnya sama-sama manusia, namun dalam sisi lain dia mempunyai sisi "kekurangan" karena ia dalam genggaman kekuasaan orang lain dan punya "nilai

jual". Berbeda dengan orang merdeka yang sama sekali tidak mempunyai "nilai jual". Dari titik inilah yang mengakibatkan orang yang membunuhnya akan dikenai sanksi pembayaran *diyât* yang diserahkan pada *sayyidnya* sesuai dengan 'nilai jual'nya.¹

Beberapa Hukum Seputar Orang Merdeka Dan Hamba Sahaya

Sebenarnya tidak ada perbedaan yang mendasar antara orang yang merdeka dengan hamba sahaya, syari'at Islam dengan begitu rapi telah menempatkan masing-masing keduanya sesuai dengan performa yang tepat dan sesuai. Hal-hal yang menjadikannya keduanya "berbeda" sebenarnya merupakan bentuk keadilan bagi mereka. Hukum-hukum yang terkait dengan hamba sahaya dan orang merdeka secara sistematis akan terangkum seperti keterangan di bawah ini :

- 1) Hal-hal yang tidak dapat 'dibagi' dan tidak didasarkan atas 'keutamaan'. Dalam domain ini, seorang budak akan sama dengan orang merdeka. Seperti halnya kewajiban shalat, puasa, keharaman *zhihâr* (berkata pada istrinya dengan perkataan-misalkan- "engkau seperti punggung ibuku"), impoten (*'unnah*) dan masa *faskh* nikah karenanya, *ilâ'* (sumpah untuk tidak berhubungan badan dengan istrinya dan ia akan sama dengan orang merdeka selama dalam masa *ilâ'*, yakni selama empat bulan atau lebih). Ketika telah melewati masa lebih dari empat bulan, maka akan terjadi talak; sama persis dengan orang yang berstatus merdeka. Hukum potong tangan karena mencuri, dan hukum *qishâs*.
- 2) Sesuatu yang didasarkan atas "keutamaan" seperti halnya penyaksian, perwalian, warisan, dan shalat jum'at, atau sesuatu yang tidak dapat "dibagi-bagi" seperti halnya kandungan yang ada dalam perut seorang hamba sahaya.²
- 3) Sesuatu yang dapat dibagi dalam hal ini seorang hamba akan sama dengan orang merdeka. Seperti halnya hukum *jild* yang menjadi

¹ Periksa Syekh Ali Ahmad dalam *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuh*, Maktabah al-Haramain, Surabaya, tt, II/311.

² Muhammad bin Umar bin Makki bin Abd al-Shamad bin al-Marhal Abi Abdillah Shadr al-Din Ibn Wakil, *al-Asybah wa al-Nazha'ir*, ed. Dr. Adil Ibn Abdillah al-Tsuwaikh, al-Rusydu, Riyadh, Saudi Arabia, cet. II, 1997, I/325.

hukuman orang zina, *had* menuduh zina (*qadzaf*) , *had* meminum minuman keras, talak dan masa 'iddah.³

Kebebasan Ekspresi Seorang Hamba

Dalam domain ini, al-Zarkasyi menampilkan contoh khusus, yakni: seorang hamba tidak dapat dikatakan mempunyai hutang terhadap *sayyid*, kecuali dalam akad *kitâbah*.⁴ Dengan tak adanya beban hutang kecuali pada akad *kitâbah* ini, maka ketika seorang hamba mencederai orang lain maka ia tidak wajib membayar 'ursy, yakni denda sebesar harga bagain tubuh dengan mengandaikan yang mengalami cedera adalah seorang hamba sahaya. Beban yang tidak ditanggungnya ini, akan berlaku bagi orang yang berstatus merdeka. Hal ini merupakan salah satu bentuk wujud nyata percepatan agar ia segera merdeka. Dan satu hal lagi, andaikan ia melakukan perusakan terhadap harta yang dimiliki *sayyidnya* maka ia tidak diwajibkan membayar denda baik ketika ia sedang menunggu kemerdekaanya atau setelah ia merdeka. Kiranya dua contoh ini cukup sebagai bukti bahwa seorang hamba dalam agama Islam betul-betul sangat dihargai keberadaannya, melalui proses yang integral dan beradab; memanusiaikan manusia.

Sebagaimana layaknya manusia yang normal, seorang hamba sahaya juga mempunyai kebutuhan biologis; ingin menikah dengan wanita idamannya. Ketika seorang *sayyid* menikahkan hambanya dengan budak perempuannya, maka si budak jejak yang ingin kawin ini tidak dibebani membayar mahar. Menurut Syaikh Abi 'Ali dalam menyikapi permasalahan ini ada dua pendapat yang berbeda. *Pertama*, pendapat yang mengatakan secara *de-jure* mahar wajib pada permulaannya, namun pada akhirnya gugur, karena pada dasarnya nikah tidak boleh dilaksanakan tanpa adanya mahar. Dan *kedua*, satu pendapat yang mengatakan tidak wajib dari permulaannya. Dan tak ada seorang ulama pun yang mengatakan wajib pada permulaan dan

³ *Ibid.*, h. 335

⁴ Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâid*, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Cet. I, 2000, I/411.

untuk seterusnya.⁵ Ini menunjukkan bahwa keinginan untuk memenuhi kebutuhan biologisnya secara bebas dan beradab tetap diakomodir dalam syariat Islam.

Termasuk ekspresi syariat terhadap seorang budak adalah tidak diwajibkannya shalat jumat, haji, dan zakat. Andaikan kewajiban-kewajiban ini dibebankan pada seorang budak maka akan menyulitkan seorang *sayyid* dan budaknya. Karena kewajiban-kewajiban ini membutuhkan biaya yang akan mengurangi pendapatan seorang budak yang seharusnya digunakan sebagai angsuran dalam proses kemudahan pelaksanaan *kitâbah* pada seorang *sayyid* agar dirinya segera merdeka. Begitu juga andaikan budak tetap diwajibkan shalat jumat dan haji juga akan mengurangi 'jam kerjanya' sehingga menjadikan proses kemerdekaannya tertunda semakin lama, diamping *sayyid* tidak segera mendapatkan harta dari cicilan dari budaknya.⁶

Seorang hamba *mukâtab* akan diposisikan sama persis dengan orang merdeka penuh dalam hal-hal yang pada akhirnya menjadi proses yang akan mempercepat ia merdeka. Contoh-contoh ini disampaikan al-Suyuthi. Diantaranya adalah, ia dapat diberikan kepercayaan penuh dalam hal jual beli oleh *sayyidnya*. Contoh lainnya adalah, dalam *muâ'malah* dengan *sayyidnya*, dan ia akan mendapatkan *nafaqah* (nafkah) dari hasil kerjanya, walaupun pada awalnya harus diserahkan dahulu pada *sayyidnya*.⁷[]

⁵ *Ibid.*

⁶ Seperti yang telah disebutkan dalam kaidah *kubra* ketiga (*al-masyaqqah tajîb al-taysîr*).

⁷ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 774.

KAIDAH KE – 8

الْحَرِيمُ لَهُ حُكْمٌ مَا هُوَ حَرِيمٌ لَهُ

Garis pembatas memiliki hukum seperti sesuatu yang dibatasi

Setiap sesuatu pasti memiliki ujung atau pembatas. Sebagai contoh sederhana; batas lengan adalah siku dan pergelangan; batas rumah adalah pagar; batas paha adalah lutut, dan seterusnya. Dalam hukum Islam pun, diskursus mengenai batas-batas segala sesuatu tidak luput dari perhatiannya. Mayoritas hukum formal dalam permasalahan yang berhubungan batas (*harim*) itu dirangkum secara baik dalam kaidah ini.

Pada dasarnya, kaidah di atas menjelaskan bahwa dilihat dari sisi hukum, batas segala sesuatu mengikuti apa yang dibatasinya. Contoh sederhana adalah batas aurat-bawah bagi seorang laki-laki. Dalam sebuah hadits ditegaskan;

فَخَذَ الْمَرْءُ عَوْرَتَهُ

*"Paha seseorang adalah auratnya"*¹

Dari redaksi hadits yang pendek ini, lahirlah sebuah hukum fiqh bahwa paha adalah aurat bagian bawah kaum lelaki sehingga paha wajib ditutupi. Sementara pangkal paha bagian bawah adalah lutut. Dengan demikian, lutut adalah batas aurat (baca; paha) padahal lutut sendiri sebenarnya bukanlah merupakan aurat. Namun karena lutut menjadi batas aurat, maka ia memiliki hukum sama dengan aurat paha, yakni wajib untuk ditutupi. Jadi, walaupun status dasarnya tidak sama (paha adalah aurat, lutut hanya batas aurat), tapi secara hukum keduanya memiliki kedudukan yang setara, yakni sama-sama haram untuk dibuka. Inilah yang dimaksud dalam kaidah ini.

¹ Abu Abdillah Ahmad bin Hanbal al-Syaybani, *al-Musnad*, Mu'assasah Qurthubah, Mesir, III/478, nomer hadits: 15972.

Dasar Kaidah

Kaidah ini diadopsi dari hadits Nabi saw. yang diriwayatkan Bukhari-Muslim;

الْحَلَالُ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُتَشَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرُوعِي حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ. (رواه الشيخان)

"Sesuatu yang halal sudah jelas, yang haram pun sudah jelas. Dan diantara keduanya terdapat sesuatu yang masih samar (syubhat). Tidak banyak orang yang mengetahuinya. Barang siapa menjauhi syubhat, maka ia telah membersihkan agama dan kehormatannya. Dan barang siapa terperosok ke dalam syubhat, maka ia telah terjerumus ke dalam keharaman. Sebagaimana seorang penggembala yang menggiring ternaknya di sekitar tanah larangan. Dikhawatirkan ia akan terjerebab ke dalam bumi terlarang itu"²

Secara eksplisit, Nabi saw. menganalogikan orang yang melakukan perbuatan *syubhat*³ seperti penggembala kambing yang menggembalakan kambingnya di sekitar batas tanah milik pemerintah (*himā*). Walaupun ia menggembalakan tidak tepat pada daerah terlarang tersebut, namun karena seringnya menggembala di tempat tersebut, lambat laun penggembala dan kambingnya akan memasuki dan makan rumput yang ada pada kawasan terlarang itu. Sampai penggembala itu tidak menyadari kesalahannya, karena ia sudah terbiasa melakukannya. Ketika ia sedang asyik dalam buaian angin sepoi-sepoi ditengah panorama alam nan indah, ternyata diluar dugaan kambingnya sudah masuk bumi larangan yang tidak diwaspadai olehnya.

Ruh dan semangat hadits di atas secara implisit menggugah alam bawah sadar kita dari melakukan hal-hal yang bersifat *syubhat*, yakni pada batas-batas segala hal yang dilarang syariat, walaupun pada hakikatnya, batas itu bukanlah hal yang dilarang secara tegas dan

² Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, Dr. Musthafa Dib al-Bugha, *Shahih al-Bukhari*, Dar Ibn Katsir al-Yamamah, Beirut, I/28, nomer hadits: 52 dan Muslim bin al-Hajjaj, ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Bâqi, *Shahih Muslim*, Dar Ihya al-Turats al-Arabi, Beirut, III/1219, nomer hadits: 1599.

³ *Syubhat* adalah perkara yang belum jelas status hukum haram dan halalnya. Silahkan merujuknya kembali dalam kaidah *aghlabiyyah* ke-6; *al-Hudūd Tasquthu bi al-Syubhât*.

langsung. Artinya, *syubhat* yang termaktub dalam redaksi hadits itu juga memiliki hukum sama, yakni haram. Dari latarbelakang ini kita sangat dianjurkan untuk meninggalkan sesuatu yang masih *syubhat*, walaupun pada mulanya hanya keharamannya saja yang mendapat penekanan untuk di jauhi. Sebab, ketika *syubhat* telah menjadi kebiasaan, maka kita akan terseret dalam keharaman.

Dalam al-Quran, Allah swt. juga menegaskan larangan untuk mendekati batasan-batasan (larangan-larangan)-Nya. Sebab, seandainya kita mencoba mendekati, maka hati pun akan tertarik untuk melakukan. Dalam surat al-Baqarah; 187 Allah swt. berfirman:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا

"Itulah batasan-batasan Allah, maka janganlan kamu sekalian mendekatinya"

Mengapa Allah melarang untuk medekati, bukan melakukan ? Hal inilah yang menjadi substansi larangan melakukan hal-hal yang *syubhat*. Sebab pekerjaan syubhat akan menggiring pelakunya ke dalam jurang kesesatan menerjang batasan-batasan keharaman syariat.⁴

Dari dua landasan yuridis di atas, maka ulama merumuskan kaidah ini sebagai upaya preventif atas hal-hal yang telah menjadi larangan-larangan agama.

Cakupan Kaidah

Al-Zarkasyi menegaskan, bahwa pembahasan kaidah ini sebenarnya mencakup semua hal yang haram juga yang makruh secara umum. Untuk yang berhubungan dengan perkara mubah, tidak ada batasan larangan yang mengikatnya, karena perkara mubah memiliki ruang yang lebih luas untuk dilakukan dan tidak ada sekat-sekat yang membatasinya.⁵

Sedangkan yang dimaksud *harim* di sini adalah batasan yang meliputi sesuatu yang haram. Setiap perkara yang wajib yang menjadi bagian dari keseluruhan. Maka bagian itu menjadi wajib hukumnya.

⁴ Abu al-Faydl Muhammad Yasin ibn 'Isa al-Fadâni, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 421.

⁵ Abu Abdillah Muhammad bin Bahâdur bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Mantsûr fi al-Qawâ'id*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, I/291.

Sebagaimana membasuh wajah dalam berwudlu yang pelaksanaannya tidak diyakini sempurna kecuali dengan membasuh sebagian dari kepala, maka membasuh sebagian kepala yang semula tidak wajib akan berubah menjadi wajib. Kewajiban ini karena ia merupakan penunjang perkara wajib dengan demikian hukumnya adalah wajib.

Perkara yang bersinggungan dengan kewajiban ini adakalanya tidak diperselisihkan kewajibannya sebagaimana masalah di atas, atau yang kewajibannya cuma dipertegas oleh sebagian pendapat (*qawol ashah*), sebagaimana seseorang yang mempunyai air tapi tidak mencukupi untuk bersuci kecuali ditambah dengan sesuatu yang berkarakter cair yang mampu bercampur dengan air dan tidak sampai merubah kemurnian air. Proses pencampuran ini menurut *qawol ashah* wajib hukumnya sebagai penunjang kewajiban yang lain yaitu wudlu. Artinya masih ada ulama yang tidak menganggap kewajiban hal ini.

Komparasi dengan Ushul Fiqh

Dalam disiplin ilmu ushul fiqh ada porsi khusus yang berkaitan dengan kaidah ini. Di kalangan usuliyin, kaidah ini lebih akrab dengan menggunakan bahasa "*mâ lâ yatimmu al-wâjib illa bihi fahuwa wajibun.*" Namun jika diperiksa lebih dalam lagi, aturan yang sudah baku ini masih menyisakan pertanyaan, apakah keharusan melaksanakan penyempurna kewajiban berasal dari kewajiban yang disempurnakan atau tidak. Untuk menjawab pertanyaan ini perlu penambahan perincian. bahwasannya sesuatu yang yang menjadi penyempurna kewajiban ada dua bagian, yaitu:

1. Penyempurna, dimana seorang mukallaf tidak dibebankan untuk sengaja melaksanakannya, semisal kemampuan untuk melaksanakan ibadah haji (*istithâ'ah*); pencapaian satu *nishâb* zakat untuk melakukan kewajiban zakat; menyempurnakan bilangan anggota jama'ah untuk mengesahkan shalat jum'at; dan lain-lain. Seorang mukallaf tidak akan dibebani untuk memaksakan diri untuk mampu melaksanakan kewajiban haji, ia juga tidak akan mendapatkan paksaan untuk menumpuk harta agar mencapai bilangan *nishâb* zakat, dan seterusnya. Namun kalau sudah tiba waktunya lain lagi urusannya.
2. Adalah kewajiban yang dibebankan kepada seorang mukallaf, dalam sub ini terbagi menjadi dua; *pertama*, kewajiban yang

bermula karena adanya perintah khusus (*amr khâsh*),⁶ contohnya adalah perintah shalat, yang *kedua* adalah perkara yang menjadi kunci kewajiban dan tidak ada *amr khash* yang melatarbelakangi kewajibannya, contohnya perintah yang berkaitan dengan pemberdayaan umat -dalam Surat al-Anfâl : 60 "dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi"- juga akan merambah juga pada hal-hal yang berkaitan dengannya seperti teknik sipil bangunan atau pertukangan (*shinâ'ah*), kimia, fisika, dan lain sebagainya. Perintah haji juga akan menjalar pada perintah, bagaimana perjalanan menuju ke-tanah haram akan dilakukan.⁷

Domain terakhir inilah yang satu nada dengan kaidah yang sedang kita bicarakan, yang pada kesimpulannya, walaupun dengan memakai teks yang berbeda, kedua disiplin ilmu ini pada akhirnya akan mencapai kata sepakat bahwa secara tersirat hukum-hukum agama sangat intens memperhatikan hal-hal yang berkaitan dengan sesuatu yang bersifat pencegahan (*preventif*) yang merupakan tameng agar hal-hal yang substantif tidak terbengkalai.

Dalam kaitan ini, Ibnu Wakil juga mencantumkan adagium yang sama dengan redaksi yang agak berbeda. Yaitu, "Sesuatu yang mendukung terlaksananya kewajiban yang mutlak dan dapat dilaksanakan hukumnya adalah wajib." Hal ini juga disebutkan al-Hishni dengan redaksi yang sama. Contohnya adalah seseorang yang lupa mengerjakan salah satu dari salat lima waktu. Sementara dia tidak tahu persis mana yang ditinggalkan, maka ia wajib mengerjakan kelima-limanya dengan cara semuanya diniati shalat fardlu.⁸

Sebenarnya adagium ini juga sangat identik dengan ungkapan al-Qarrafî dalam *al-Furûqnya* yang mengatakan, "seperti halnya kewajiban menutup kooptasi sarana (*dzâri'ah*), wajib pula untuk

⁶ *Amr khash* adalah kata yang menunjukkan tuntutan pelaksanaan pekerjaan sementara posisi yang memerintah mempunyai derajat yang lebih tinggi dibandingkan dengan orang yang diperintah. Lihat Dr. Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushûl al-Fiqh*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut, Libanon, Cet VII, 2001, h. 292.

⁷ *Ibid*, h. 300.

⁸ Lihat Taqiyuddin Muhammad bin Abd. Al-Mu'min al-Hishni, *Kitab al-Qawâ'id*, Riyadl : Maktabah Al-Rusyd, cet. I, 1997, II/41 dan Abi Abdillah Shadr al-Din Ibnu Wakil, ed. Dr. Adil Bin Abdillah al-Tsuwaykh, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, al-Rusydu, Riyadl, cet. II, 1997, I/400.

membuka *dzâri'ah*. Dan terkadang membuka *dzâri'ah* juga dimakruhkan, disunahkan, atau sebatas mubah saja. *Dzâri'ah* adalah perantara. Perantara sesuatu yang diharamkan berarti haram, perantara yang wajib juga wajib untuk dilaksanakan.”⁹ []

⁹ Lihat dalam Muhammad Mu'tashim Billah, *al-Dirasah wa Tahqiq li Ayybâh wa al-Nazhâ'ir li al-Suyuthi*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, h. 240.

KAIDAH KE – 9

إذا اجتمع أمران من جنسٍ واحدٍ ولم يَخْتَلِفْ مَقْصُودُهُمَا دَخَلَ أَحَدُهُمَا فِي الْأُخْرَى غَالِبًا
Ketika dua perkara sejenis berkumpul dan maksudnya tidak berlawanan, maka secara umum salah satunya akan masuk pada yang lain

Seringkali, aktifitas-aktifitas yang dilakukan manusia memiliki persamaan ciri dan karakteristik dari sisi wujud (eksistensi) tujuan serta hukum yang terkandung di dalamnya. Sebagaimana mandi yang dikerjakan setelah terputusnya darah haid dengan mandi setelah berhentinya darah nifas, dimana keduanya merupakan kewajiban dengan pertalian karakteristik dan praktek yang serupa antara satu dengan yang lain, serta memiliki maksud yang selaras pula. Atau contoh lain, seperti mandi sunah Hari Raya yang serupa bentuk dan maksudnya dengan mandi sunah pada hari Jumat. Dalam hal ini antara satu dengan yang lain dapat tergabung menjadi satu (*tadâkhul*). Sehingga ketika akan melakukan mandi untuk dua maksud di atas, maka yang dilakukan cukup sekali dan dengan satu niat saja.¹

Namun hukum penggabungan satu aktifitas dengan yang lain, ternyata tidak secara mutlak berlaku pada semua masalah. Dan yang terjadi adalah pemberlakuan secara mayoritas (akomodatif universal), layaknya kaidah *aghlabiyah* yang lain.

Diantara pengecualian kaidah ini, sebagaimana contoh seseorang yang melakukan *thawâf ifâdlah* yang merupakan salah satu rukun haji. Seorang yang melakukan ibadah haji tidak diperbolehkan menggabungkan *thawâf ifâdlah* -menjadi satu- dengan *thawâf wadâ'*; yaitu *thawâf* yang wajib dilakukan pada saat seseorang hendak meninggalkan kota Mekah.

¹ Syaikh Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadâni, *Al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 429.

Klasifikasi *Tadâkhul*

Memandang tempat terjadinya, *Tadâkhul* terbagi menjadi tiga bagian, diantaranya adalah:²

1. *Tadâkhul* dalam ibadah.
2. *Tadâkhul* dalam hak-hak Allah ('*uqûbât*)
3. *Tadâkhul* dalam perusakan atau *itlâfât*.

Tadâkhul Dalam Ibadah

Dalam *al-Mantsûr*, al-Zarkasyi menyatakan bahwa *tadâkhul* yang masuk pada permasalahan ibadah wajib terbagi menjadi dua bagian: *pertama* adalah dua ibadah wajib yang di dalamnya sama-sama terdapat tuntutan, namun maksudnya berbeda. Maka tidak terjadi *tadâkhul*. *Kedua*, dua ibadah wajib yang diperintahkan, namun memiliki maksud yang sama. Bagian ini bisa digabungkan menjadi satu pekerjaan (*tadâkhul*).

Bagian pertama dapat dicontohkan sebagaimana *thawâf wadâ'* dan *thawâf ifâdlah* yang memiliki tujuan sendiri-sendiri.³ *Thawâf ifâdlah*, merupakan salah satu rukun haji yang dilakukan setelah melakukan berdiam atau *wuqûf* di 'Arafah. Sedangkan *thawaf wadâ'* adalah jenis thawaf yang wajib dilakukan karena hendak meninggalkan kota Mekah. Dengan demikian *thawaf ifâdlah* ini tidak dapat dijadikan sebagai pengganti *thawâf wadâ'*. Esensi tujuan *thawâf ifâdlah* yang merupakan salah satu rukun haji ini, tidak dapat diganti dengan *thawâf wadâ'* yang bukan merupakan salah satu rukun haji. Oleh karena itu, jika ada seseorang yang telah bermalam di Mina dan setelah itu hendak meninggalkan kota Mekah tanpa melakukan *thawâf wadâ'*, *thawaf ifâdlah* yang telah ia lakukan setelah melakukan *wuqûf* di 'Arafah tidak dapat menggantikan *thawaf wadâ'* yang juga wajib dilakukan sebagai tanda perpisahan dengan Masjid al-Haram.⁴

² Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id Fiqh Syafi'i*, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, cet I, th. 2000, I/154.

³ *Ibid.*

⁴ Rangkaian urutan ibadah haji secara sederhana dapat digambarkan sebagai berikut: *thawâf kedatangan* (*thawaf qudûm*, wajib) ► Sa'i atau melakukan perjalanan sebanyak tujuh kali antara Shafa' dan Marwah (rukun) ► Wuqûf di Arafah pada tanggal 9 Dzulhijjah (rukun) ► menginap di Mina (rukun) ► melempar jumrah pada tanggal 10

Untuk bagian yang kedua dapat dicontohkan sebagaimana mandi karena telah mengeluarkan darah haidl dan mandi karena mengeluarkan cairan sperma. Keduanya dapat digabungkan dalam satu kali pelaksanaan mandi. Dua ibadah ini adalah dua bentuk ibadah yang disyariatkan, namun karena mempunyai maksud yang sama yaitu sama-sama bertujuan menghilangkan hadats besar, maka dapat terjadi *tadâkhul*.

Begitu juga orang yang berhadats kecil atau besar dan terkena najis sebagian organ tubuhnya, hal ini menurut pendapat Imam al-Nawawi (*qawl ashah*) dicukupkan dengan satu kali basuhan saja. Ia tidak perlu melakukan dua kali basuhan untuk menghilangkan hadats dan najis yang melekat pada anggota tubuhnya.⁵

Sebagai catatan tambahan, selain *tadâkhul* dapat terjadi pada dua kewajiban seperti di atas, *tadâkhul* juga masuk dalam praktek ibadah-ibadah sunah. Dalam hal ini, *tadâkhul* terperinci menjadi dua bagian: *pertama*, jika ibadah sunah masih termasuk jenis ibadah wajib yang dilakukan, maka ibadah sunah dapat masuk di dalamnya. Seperti salat sunah *tahiyah al-masjid*⁶ yang dapat ber-*tadâkhul* dalam salat fardlu. Dalam arti, dengan hanya melakukan salat fardlu saat kita masuk ke dalam masjid, salat *tahiyah al-masjid* yang ber hukum sunah sudah dianggap cukup.⁷ Karena salat *tahiyah al-masjid* termasuk dalam jenisnya salat.

Dan jika tidak termasuk jenis ibadah yang dilaksanakan, maka tidak bisa masuk ke dalam ibadah dimaksud. Seperti orang yang masuk Masjid al-Haram Mekah dan melakukan salat berjama'ah yang kebetulan baru dilaksanakan, maka ia tidak mendapat keutamaan *tahiyah*

Dzulhijjah(rukun) ►► thawaf *ifâdah*(rukun), thawaf *wadâ'* (wajib). Antara rukun dan wajib harus dibedakan keduanya. Rukun adalah prosesi haji yang apabila tidak dilakukan akan merusak keabsahan haji. Sedangkan wajib haji adalah pekerjaan yang harus dilakukan, namun jika tidak dilakukan dianggap berdosa; tidak berpengaruh atas keabsahan haji.

⁵ Hak ini apabila najis yang melekat adalah najis yang tidak berbentuk, tidak berbau dan tidan berasa (*hukmiyyah*) atau najis biasa (*ainiyyah*) yang bisa hilang dengan satu kali basuhan. Jika tidak diwajibkan melakukan dua kali basuhan; satu basuhan untuk najis dan yang satunya lagi untuk menghilangkan hadats.

⁶ Shalat yang dilakukan ketika memasuki masjid untuk memuliakannya, shalat ini hukumnya sunah.

⁷ Al-Zarkasyi, *Op.cit.*, h. 155.

al-bayt (baca; *tharwâf qudûm*). Karena *tahiyah al-bait* bukan termasuk dalam jenisnya ibadah (shalat) yang ia lakukan.

Sama dengan hal di atas (hukuman yang satu jenis) adalah beberapa *kafârâh* dan beberapa pertanggungjawaban terhadap barang yang dirusak (*gharamât*). Sebagai contoh apabila ada seseorang yang berulang kali melakukan hubungan intim pada siang hari bulan Ramadhan, maka *kafârah* yang dikenakan padanya cuma satu kali. Dan menurut keterangan yang diambil dari madzhab Hanbali bahwa, apabila terdapat banyak hal hal yang menuntut terhadap *kafârah*, maka *kafârah* yang diwajibkan hanya satu. Hal ini agak berlainan dengan pendapat kebanyakan ulama yang mengatakan bahwa hal yang menuntut *kafârah* hanyalah hubungan intim yang pertama, dan bukan perbuatan yang dilakukan pada saat setelahnya.

Tadâkhul Dalam 'Uqûbat

Selain masuk dalam masalah ritual ibadah, *tadâkhul* juga berhubungan dengan hukuman yang berkaitan dengan 'uqûbat. Dalam hal ini nantinya akan terbagi menjadi dua; pertama adalah 'uqûbat yang berhubungan dengan hak hak Allah.⁸ Jika terjadi uqubat dalam hak Allah yang berasal dari satu jenis, maka bisa masuk dalam bingkai *tadâkhul*. Seperti seorang gadis (*bikr*)⁹ atau perjaka yang berkali-kali melakukan perbuatan zina, maka ia hanya dikenai hukuman *had* (deraan) satu kali. Begitu juga dalam permasalahan seseorang yang mencuri atau mabuk minuman keras berulang kali. Maka hukuman yang ditimpakan kepada mereka tidak berulang kali sebagaimana perbuatannya, akan tetapi hanya satu kali saja.

⁸ Hak hak Allah dalam bahasa fiqh adalah sesuatu yang mengandung kesejahteraan universal yang diperuntukan bagi seluruh alam; tidak ditentukan hanya pada satu personal. Dengan sebab inilah, hak kesejahteraan itu disandarkan kepada Allah. Karena dibalik itu terdapat bencana yang sangat besar andaikan tidak dilaksanakan dan andaikan dilaksanakan akan mendatangkan kemanfaatan besar. Kesimpulan akhirnya, kesejahteraan itu berarti dimiliki oleh sebuah komunitas. Kesejahteraan ini disayti'atkan untuk *mashlahah* yang universal bukan untuk *mashlahah* individual. Sedangkan hak-hak Allah diklasifikasikan oleh Imam al-Zarkasyi, menjadi tiga bagian yaitu ibadah murni, hukum pidana ('uqûbat), *kafârât*. Lihat keterangan selanjutnya Dr. Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, I/152 dan al-Zarkasyi, *Op. cit.* I/299.

⁹ Yang dimaksud perawan dalam konteks ini adalah perempuan yang belum menikah, meskipun sudah melakukan zina berkali-kali. Demikian pula dengan perjaka yang belum pernah menikah, walaupun pernah melakukan zina berulang-ulang.

Sekadar untuk diketahui, dari contoh di atas memunculkan pertanyaan, apakah sebenarnya perempuan tadi mendapatkan banyak hukuman (*had*) pada tahap awal, -namun- selanjutnya diampuni dan berubah hanya menjadi satu kali, atau dia hanya mendapat satu kali *had* saja dalam tahap permulaannya- dengan pertimbangan zina yang berkali-kali yang ia lakukan secara hukum disamakan seperti gerakan-gerakan dalam zina satu kali. Dalam hal ini, para ulama menyikapi bahwa di sini terdapat dua kemungkinan sebagaimana yang dinyatakan oleh Imam al-Raf'i. Namun dua pendapat yang berbeda sama sekali tidak berimplikasi pada hukum.

Senada dengan contoh di atas adalah *tadâkhul* yang terjadi pada perempuan yang masih perawan berzina dan belum menjalani *had*, kemudian ia mengulangi perbuatannya setelah ia berstatus janda, maka *had* hukuman zina pada saat dia masih berstatus perawan dicukupkan dengan *had* pada waktu ia berstatus janda, sebagaimana yang dinyatakan dalam satu pendapat ulama yang lebih kuat (*qawf ashah*).

Sebagai tambahan perbendaharaan kita, jika perbuatan yang dilakukan terdiri dari berbagai jenis, maka jumlah hukuman yang dikenakan sesuai dengan berbagai jenis pelanggaran yang dilakukan. Agar hukuman yang dikenakan dapat terlaksana secara keseluruhan, maka teknis pelaksanaan hukuman-hukuman itu, adalah dengan cara mendahulukan hukuman tindak kriminal yang lebih ringan, kemudian lebih berat dan seterusnya. Seperti halnya orang yang mencuri dan berzina dalam keadaan masih perawan atau perjaka di samping minum minuman keras dan murtad yang dapat mengakibatkan hukuman mati. Maka, hukuman yang didahulukan adalah hukuman yang paling ringan, dalam hal ini adalah hukuman meminum minuman keras. Yakni hukuman cambuk empat puluh sampai delapan puluh kali. Kemudian dia diberi waktu untuk menyembuhkan lukanya akibat cambukan hukuman mabuk sebelum kemudian ia dihadapkan pada hukuman zina yaitu dera seratus kali dan diasingkan satu tahun dihitung dengan masa waktu penyembuhan setelah itu dipotong tangannya, baru kemudian dihukum mati.

Dari macam ragam hukuman yang diberlakukan ini dilatarbelakangi oleh 'jenis' pelanggaran yang berbeda; sehingga dalam kasus ini tidak terdapat proses *tadâkhul*.

Contoh di atas berlainan dengan permasalahan haji yang bisa menjadi *fasâd* atau rusak (tidak sampai batal) karena berhubungan

intim, yang kemudian pengulangan hubungan intim untuk kedua kalinya sebelum membayar denda yang pertama -sebagaimana menurut *qawl azhhar-*, maka permasalahan ini tidak hanya dicukupkan satu kali hukuman. Hal ini berlaku karena pelanggaran yang ia lakukan bersamaan dengan status *ihrâm*, yang tidak akan dapat lepas dari dirinya. Selama keadaan itu pula ia tidak diperbolehkan berhubungan intim. Maka bila terjadi hubungan intim yang kedua, ia juga akan tetap dikenai *kafârah* sebagai hukuman hubungan intim yang kedua. Dengan demikian ia akan dikenai sanksi pembayaran *fidyah* sebagai hukuman yang hubungan intim pertama, dan pembayaran *kafârah* berupa kambing satu sebagai hukuman hubungan intim kedua.

Sebagai bahan perbandingan, permasalahan di atas sangat berbeda dengan hubungan intim yang dilakukan pada saat puasa, karena seseorang ketika melakukan hubungan intim secara otomatis puasanya batal. Dengan batalnya puasa yang ia lakukan maka secara otomatis ia sudah keluar dari faktor penyebab kewajiban pembayaran kafarah. Oleh karena itu, ia hanya dikenai hukuman satu kali.¹⁰

Kedua, *'uqûbât* yang berhubungan dengan hak-hak adami. Diantaranya adalah hubungan seksual berulang-ulang yang terjadi pada pernikahan yang tidak memenuhi syarat nikah ditetapkan (*nikah fasid*), maka orang yang melakukannya diwajibkan membayar mahar satu kali saja.¹¹

Demikian pula tindakan kriminal yang berhubungan dengan pembunuhan dan pencelakaan anggota tubuh. Dalam tindakan kriminal ini juga terdapat *tadakhul*, seperti halnya *diyât* pencelakaan anggota tubuh dan panca indra yang berakibat pada kematian, maka *diyât* yang berlaku hanyalah *diyât* pembunuhan.¹²

¹⁰ Ketentuan hukuman ini sama dengan apa yang ada dalam madzhab Hanbali. Mereka sama-sama hanya mewajibkan hukuman satu kali bagi orang melakukan hubungan intim dalam keadaan puasa, hanya prinsip yang mereka berbeda. Mereka menganggap karena apa yang menyebabkan (mujib) *kafârah* sama walaupun berjumlah banyak, maka terjadilah *tadâkhuul* dalam *mujibnya*; bukan *tadâkhuul* dalam akibat perbuatan (implikasi) sebagaimana menurut mayoritas ulama.

¹¹ Sebenarnya banyak perbedaan pendapat diantara ulama. al-Muzani mewajibkan pembayaran mahar setiap kali melakukan hubungan seksual. Dan masih banyak pendapat lagi.

¹² Untuk contoh lainnya anda dapat melihatnya dalam al-Zarkasyi, *Op.cit.*, h. 159.

Tadâkhul Dalam Itlâfât (Perusakan)

Tadâkhul yang ketiga adalah *tadâkhul* yang terjadi dalam permasalahan 'perusakan' (*itlâfât*). Sebagaimana seseorang yang melakukan haji *qirân*¹³ yang membunuh hewan buruan di tanah haram. Hanya karena melakukan satu kali perbuatan ini ia telah dianggap melakukan dua pekerjaan yang haram dilakukan. Yaitu merusak nilai kesakralan haji dan umrah secara bersamaan. Namun karena 'disini terjadi proses *tadâkhul*, maka ia hanya diwajibkan membayar denda satu kali.

'Izzuddin bin Abdissalam membagi ibadah yang berkaitan dengan *tadâkhul* dalam beberapa bagian. Hal-hal tersebut diantaranya;

1. Haji dan umrah yang dapat dilaksanakan sekaligus dalam hal ini adalah haji *qiran* seperti yang pernah disebutkan terdahulu di muka.
2. Wudlu', yang cukup dilakukan satu kali, walaupun berasal dari sebab-sebab yang berbeda seperti menyentuh kemaluan, kentut dan sebagainya. Atau sebab yang sama namun berulang kali, seperti menyentuh lawan jenis -yang bukan mahram- berulang kali.
3. Mandi. Sama persis dengan wudlu', mandi juga hanya diwajibkan satu kali walaupun mempunyai sebab-sebab yang berbeda atau satu sebab yang berulang-ulang.
4. Dua sujud sahwi yang cukup dilakukan satu kali walaupun kesunahannya disebabkan oleh sebab yang bermacam-macam.
5. Berbagai macam *had* yang sama (*mutamatsilah*) yang cukup dilaksanakan satu kali, namun dengan syarat antara sebab-sebab yang melatarbelakangi beberapa *had* yang sama tidak diselai *had* yang lain.¹⁴

Hal-Hal Yang Tidak Terjadi *Tadâkhul*

Hal-hal yang tidak terjadi *tadâkhul*, dalam pandangan 'Izzudin adalah seperti halnya shalat, zakat, shadaqah, hutang (hak adami), haji dan umrah. Seseorang yang melakukan ihram dengan dua kali haji, maka ia hanya akan mendapatkan nilai haji satu kali. Atau

¹³ Prosesi haji dan 'umrah yang dilakukan dalam waktu bersamaan.

¹⁴ Izzuddin Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Âhkâm fî Mashâlih al-Anâm*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Libanon, Cet I, 1999, II/167.

melakukan ihram dengan dua kali umrah, maka ia hanya mendapatkan satu umrah. Dengan demikian ketika ia menginginkan mendapatkan ihram yang bernilai haji dan umrah sekaligus, maka ia harus melakukan haji dan umrah sendiri-sendiri. Demikian juga orang yang melakukan satu shalat namun dengan tujuan untuk memenuhi dua shalat zhuhur, maka shalatnya tidak sah.

Sedangkan untuk contoh yang berhubungan dengan hak adami adalah *kafârah* karena melakukan hubungan badan pada saat puasa pada bulan Ramadhan. Seseorang yang melakukan hubungan badan pada saat bulan Ramadhan sebanyak-misalkan-30 kali dalam tiga puluh hari, maka ia diwajibkan untuk membayar kafarah sebanyak tiga puluh kali karena dalam *kafârah* tidak terjadi proses *tadâkhul*. Karena di sini terjadi "pengulangan" ibadah yang didalamnya terdapat hubungan badan (*jinâyah*). Artinya karena di sini terjadi pengulangan ibadah maka juga akan mendorong pengulangan *kafârah* ketika terjadi hubungan badan di siang hari bulan Ramadhan.¹⁵

Hal-Hal Yang Dihilafkan Dalam *Tadâkhul*

Hal-hal yang dikhilafkan dalam *tadâkhul* diantaranya *tadâkhul* macam-macam kafarah, wudlu' yang dapat ber-*tadâkhul* dalam mandi. Untuk kafarah berdasarkan pendapat yang terpilih tidaklah terjadi *tadâkhul*, berbeda dengan Abu Hanifah ra. Yang menyatakan ada *tadâkhul* dalam *kafârah*. Dengan demikian dalam contoh orang yang melakukan hubungan badan berkali-kali dalam bulan ramadhan, menurut abu hanifah hanya diwajibkan membayar satu kafarah berbeda dengan apa yang ada dalam madzhab Syafi'i yang mewajibkan banyak kafarah sesuai dengan banyaknya hubungan badan yang dilakukan. Alasan yang mendasari dalam kafarah tidak terjadi *tadâkhul* karena pada dasarnya pembanyakan jumlah adalah sudah keluar dari hukum asli. Hukum asal dalam berbagai macam persoalan tidak terjadi pembanyakan (terjadi *tadâkhul*). Artinya, hukum asal dalam fiqh adalah terjadinya pembanyakan hukum ketika sebab yang melatarbelakangi juga bermacam-macam.¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, h. 168.

¹⁶ *Ibid.*

Catatan Akhir

Tema *tadâkhul* yang kita bicarakan ini pada intinya sudah keluar dari hukum asal hukum fiqh. Artinya dalam tema kali ini kita dapat menyimpulkan jika terjadi *tadâkhul* pada hal-hal yang berkaitan dengan ritual ibadah, hak adami dan hak Allah, dan *itlâfât* sebenarnya sudah keluar dari hukum asli.

Satu kesimpulan lagi, kemasam *tadâkhul* yang paling intens digalakkan syariat adalah *tadâkhul* yang berhubungan dengan *had*, karena *had* sebenarnya adalah faktor yang paling berpeluang untuk "memusnahkan" populasi manusia. Kemasam ini terbukti pada seseorang yang melakukan zina berulang kali yang hanya akan menjalani satu kali deraan (*had*). Bisa dibayangkan andaikan *had* harus diulang berkali-kali ketika zina dilakukan tidak hanya satu kali. Padahal penjeraan orang yang melakukan tindakan tak berperikemanusiaan ini cukup dilakukan satu kali. *Tadâkhul* hanya akan terjadi ketika seseorang yang melakukan perbuatan-perbuatan yang berulang sementara belum ada sela pelaksanaan *had*. Dan, andaikan setelah pelaksanaan *had* ia kembali melakukan perbuatan yang mejadi faktor ia kembali di*had*, maka ia berhak untuk di*had* ulang.

Perlu diketahui, pengulangan *had* ini sebenarnya lebih dikarenakan faktor kemaslahatan yang akan kembali pada manusia itu sendiri, walaupun berbentuk pengulangan *had*. Dan -hanya- karena agar tidak terjadi pengulangan tindakan kriminal untuk kedua, ketiga dan seterusnya. Mungkin-mungkin saja, jika *had* tidak diulangi akan menstimulasi pelaku kejahatan terkena "candu" untuk berulang kali melakukan tindak tak bermoral (kriminal).¹⁷ *WalLahu A'lam.*[]

¹⁷ *Ibid.*

KAIDAH KE – 10

إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوْلَىٰ مِنْ إِهْمَالِهِ

Memberlakukan kalam (ucapan) sesuai tuntutan makna, lebih diprioritaskan daripada men-disfungsikannya

Ucapan-selanjutnya disebut sebagai kalam-yang disampaikan seseorang, seringkali memunculkan beragam penafsiran (*interpretasi*). Tafsir yang beragam dapat ditimbulkan karena adanya tinjauan makna *hakiki* (denotatif) dan makna *majazi* (konotatif)-nya. Demikian pula dalam upaya implementasinya, ada peluang terjadinya dua kemungkinan penafsiran; adakalanya kalam dapat diterapkan (*i'mâl*) sesuai dengan tuntutan maknanya, atau dapat pula didisfungsikan tanpa arti sama sekali (*ihmâl*), karena disebabkan beberapa faktor yang melatarbelakanginya.

Dalam kondisi normal, sudah barang tentu pada umumnya manusia tidak menghendaki perkataannya menjadi percuma, tanpa ada fungsi yang berarti. Inilah yang melatar belakangi mengapa aplikasi sebuah ucapan lebih baik daripada mendisfungsikannya.¹

Oleh karena itu, sedapat mungkin suatu ucapan dapat diberlakukan secara aplikatif sesuai tujuan yang dikandungnya, baik melalui makna denotatif maupun konotatifnya. Artinya, jika suatu kalam ketika diarahkan pada salah satu makna akan memiliki pengaruh terhadap hukum, akan tetapi jika diarahkan pada makna yang lain -ternyata-tidak memberi pengaruh pada hukum apapun, maka wajib mengartikannya sesuai makna yang pertama.² Dengan demikian, kalam itu tidak akan sia-sia.

Untuk dapat memahami makna kaidah ini lebih jauh, kita dapat melihatnya pada seseorang yang memiliki dua buah kendang, dimana

¹ Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *al-Wajiz fi Idlâh Qawâid al-Fiqh al-Kulliyah*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut Libanon, cet. I. 1983, h. 187.

² *Ibid.*

kendang pertama digunakan untuk hal-hal yang berbau maksiat. Sedangkan kendang yang kedua berguna untuk memfasilitasi hal-hal yang halal, seperti untuk penyemangat perang membela agama dan negara, menandai keberangkatan atau kepulangan jamaah haji, dan lain sebagainya. Maka, ketika ia berwasiat untuk menghibahkan kendang miliknya, hanya dapat kita penuhi (*i'mâl*) dengan kendang yang halal. Karena secara lahir, *si* pemberi mengharapkan pahala atas *hibahnya*, yang dapat dimanifestasikan dengan menggunakan barang yang sah (halal) diwasiatkan. Dengan kata lain, tidak boleh menyia-nyiakan wasiat (kalam) yang telah diamanatkan itu selama masih ada potensi untuk diwujudkan secara prosedural.³

Hal yang sama berlaku pada ucapan seorang suami, "Ku talak salah satu diantara kalian," dimana ucapan itu ditujukan kepada istri dan hewan peliharaannya. Karena talak pada binatang jelas tidak sah, maka ucapan itu diarahkan pada objek yang secara syar'i dapat ditalak, yaitu sang istri. Jadi tidak lantas ucapan tersebut tidak diberlakukan (*ihmâl*) sama sekali. Pernyataan talaknya harus diarahkan pada istrinya yaitu sebagai objek yang sah untuk dikenai hukum talak.

Yang layak dicatat, kaidah ini berlaku apabila fungsionalisasi dan disfungsionalisasi tersebut berada pada tingkatan yang sederajat atau seimbang ditinjau dari aspek *lafadznya*.⁴ Sehingga apabila fungsionalisasi ucapan sifatnya sangat abstrak, yakni proses *i'mâl*-nya sangat sulit dipahami atau diimplementasikan, bahkan menjadi semacam teka-teki, maka lebih baik kalam tersebut didisfungsikan. Sebagaimana ungkapan seorang bapak "Kunikahkan dirimu dengan Diana" tanpa ditambahi kata keterangan "Diana anakku", misalnya. Ucapan semacam ini tidak dianggap sah, andaikan dalam realitanya, gadis yang bernama Diana berjumlah banyak; bukan hanya anaknya saja.

Unsur Pembentuk Kaidah

Kajian kaidah ini pada akhirnya akan mendorong kita untuk beranjak pada pembahasan kaidah lain yang menjadi komponen pembentuknya. Dijabarkan oleh Muhammad Shidqi al-Burnu dalam

³ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadany, *al-Fawâ'id al-Janîyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, Cet. I, 1997, h. 430.

⁴ Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbâdy Al-Hadlramy al-Lahji, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah, Surabaya, Cet. III, 1410 H. h. 67.

al-Wajîz, bahwa terdapat beberapa kaidah yang menjadi unsur terbentuknya kaidah ke sepuluh ini. Beberapa diantaranya adalah:

- a. Kaidah *الكلام الحقيقة الاصل في* 'Ketentuan dasar sebuah ucapan adalah diarahkan pada makna hakikinya'

Al-haqiqah sendiri adalah pemberlakuan lafazh pada makna asli (denotatif) sesuai konsep dasar tata bahasa (*ashl al-lughah*). Seperti mengartikan kata 'harimau' sebagai binatang buas yang telah dikenal oleh khalayak umum. Sedangkan *al-majâz* adalah sebaliknya, pemberlakuan lafazh pada selain makna aslinya (konotatif), seperti mengartikan kata 'al-nur' sebagai ilmu pengetahuan atau agama Islam.⁵

Dalam konteks fiqh, kaidah ini diartikan sebagai pemberlakuan ucapan pelafazh (*mutakallim*), baik sebagai pembawa syari'at (*syâri'*), pelaku transaksi, pengucap sumpah, pembicara, dan lain sebagainya pada makna denotatifnya, jika tidak ditemui *qarînah* (indikator) yang meng-arahkan pada makna konotatifnya.

- b. *إذا تعذرت الحقيقة يصار على المجاز*; Jika dirasa sulit untuk mengarahkan ucapan pada makna hakikat (denotatif)nya, maka diarahkan pada makna konotatif (*majaz*) nya.
- c. *إذا تعذر إعمال الكلام بهمل*; Jika sulit memberlakukan suatu ucapan, maka ucapan tersebut tidak dapat diberlakukan.

Jika sebuah ucapan sama sekali tidak mungkin untuk diartikan sesuai makna hakiki maupun makna majasnya, maka ucapan itu dianggap sebagai gurauan, sehingga tidak perlu diperhitungkan keberadaannya.

Disfungsi Ucapan (*Ihmâl*)

Mendis-fungsikan kalam, baik secara konotatif maupun denotatif, dapat terjadi karena beberapa faktor. Diantaranya seperti yang tersebut di bawah ini:⁶

1). Sulitnya mendefinisikan makna yang dimaksud.

⁵ Dalam mengarahkan suatu lafazh menuju makna majaz disyaratkan adanya indikator (*qarînah*) yang menghubungkan antara makna aslinya dengan makna kiasannya. Indikator ini merupakan petunjuk bahwa yang dimaksud oleh pembicara adalah makna kiasannya. Lihat al-Burnu, *Op. cit.* h. 189.

⁶ *Ibid.*

Contohnya, seorang suami yang berkata kepada sang istri yang tidak ada hubungan nasab dengan sang suami, "Wanita ini adalah anakku". Maka, ucapan ini tidak memberi pengaruh apapun bagi tertalaknya sang istri, walaupun dari perkataan 'anakku' seakan suai tersebut seolah tidak menganggap dia sebagai istri. Hal ini berlaku baik sang istri lebih tua atau lebih muda umurnya. Artinya, ucapan itu hanya dianggap seakan hanya kelakar saja. Hal ini dilatarbelakangi sulitnya menangkap makna yang dikehendaki. Karena jika kita artikan secara hakiki, rasanya mustahil sang istri adalah anaknya sendiri. Apalagi realita menunjukkan bahwa umur sang istri lebih tua. Demikian pula jika sudah sangat masyhur diketahui publik, bahwa wanita itu tidak senasab dengan sang suami, meskipun sang istri lebih muda.

2). Lafadz yang diucapkan bermakna ganda (*musytarak*), sementara tak ada peluang untuk mengarahkan pada salah satu makna yang dikandung.

Contohnya, lafadz *mawla*, yang dalam bahasa Arab mempunyai makna ganda; pertama adalah makna *mu'tiq* (orang yang memerdekakan budak) dan makna kedua makna *mu'taq* (budak yang dimerdekakan).

3). Lafadz yang diucapkan tidak mendapat legitimasi syara'.

Contohnya seorang suami yang berkata kepada salah satu diantara dua istrinya "Kamu kutalak empat kali" dan sang istri menimpali "Bukankah tiga talak sudah cukup bagiku?" Setelah itu sang suami menjelaskan bahwa tambahan satu talak itu diperuntukkan bagi istri keduanya. Dalam kasus ini, tidak terjadi konsekuensi apapun terhadap istri yang kedua (tidak tertalak satu). Sebab syariat tidak memberi justifikasi pada talak yang lebih dari tiga. Sehingga talak yang keempat ketika tidak berlaku pada istri yang pertama, juga tidak bisa menjadi 'sisa talak' yang bisa dialihkan pada istri yang kedua.

4). Kata-kata yang diungkapkan bertentangan dengan realitas di lapangan praksis (*zhahir*).

Seperti pengakuan (*iqrâr*) si Doel, bahwa ia telah membunuh si Mandra. Padahal kenyataannya Mandra sendiri jelas-jelas masih hidup. Dengan demikian, si Doel tidak akan mendapat *qishas*, sebab *iqrâr*nya tidak sesuai dengan kenyataan yang ada.

5). Kata-kata yang dilontarkan tidak sesuai (kontradiktif) dengan ketentuan syariat.

Sebagaimana pengakuan (*iqrâr*) Gepeng dihadapan *hakim* bahwa saudara perempuannya Siti telah mendapat jatah warisan dari sang ayah, sebanyak dua kali lipat dari bagiannya. Padahal dalam pandangan syari'at, bagian waris seorang laki-laki adalah dua kali lipat bagian perempuan. Dengan demikian, pengakuan Gepeng sangat kontradiktif dengan ketentuan syariat.

Kaidah Senada

التأسيس أولى من التأكيد

Ta'sîs lebih diprioritaskan daripada ta'kid

Secara etimologi, *ta'sîs* adalah memposisikan ucapan sebagai fundamen, atau memberikan makna yang sama sekali baru. Sedangkan *ta'kid* adalah menguatkan makna ucapan yang telah disebutkan sebelumnya. Dengan demikian, kaidah ini memberi pengertian bahwa bila ada suatu ucapan yang mempunyai makna tersendiri dan sekaligus memungkinkan untuk menjadi penguat makna ucapan sebelumnya, maka yang lebih diutamakan adalah menjadikannya sebagai kata yang memiliki makna tersendiri. Contohnya, seorang suami yang mengatakan pada istrinya "Kamu kucerai!" dimana ucapan ini diulang sampai tiga kali, tanpa ada maksud bahwa ucapan yang kedua dan ketiga hanya sebagai penguat yang pertama. Maka sang istri tertalak tiga, karena masing-masing pengulangan membuahkan satu talak. Dengan kata lain, kata cerai yang kedua dan ketiga tidak hanya memperkuat kata cerai yang pertama saja.

Ketentuan di atas dapat diberlakukan, jika sesuai dengan kriteria berikut ini;

Pertama, antara masing-masing kalimat dipisah oleh kata-kata lain, atau dipisah oleh diam yang agak lama, sehingga ucapan kedua dan ketiga memiliki 'kekuatan' makna tersendiri. Hal ini berlaku, baik dia bermaksud memposisikan masing-masing ucapannya sebagai penguat ataupun tidak.

Kedua, masing-masing kalimat tersebut tersebut tidak ada pemisah, namun sang suami bermaksud menjadikan kalimah kedua dan ketiga sebagai permulaan (*Isti'nâf / ta'sîs*). Namun apabila ada niat khusus

untuk menjadikan kalimat kedua dan ketiga sebagai penguat kalimat pertama, maka yang terjadi -dalam contoh ini- adalah jatuhnya talak satu kali.

Ketiga, sang suami memutlakkan tujuannya. Karena, jika dihubungkan dengan peristiwa ini, secara lahiriyah suami mengucapkan kalimat talaknya tiga kali. Artinya aspek lahiriyah juga tidak dapat ditinggalkan begitu saja.

Sedangkan faktor yang mampu mengarahkan pengulangan kata pada tujuan penguatan makna (*ta'kid*), diidentifikasi Abu Bakar al-Hishni dengan dua acuan yang menjadi tolok ukurnya :

1. Aspek adat dan budaya⁷

Aspek ini diterapkan pada dua kata yang beriringan (*mutā'âqibayn*) tanpa ada kata penghubung (*'athaf*) di antara keduanya, seperti ucapan "Beri aku minuman, beri aku minuman." Maksud yang diambil dari ucapan ini dikembalikan pada budaya yang berlaku. Jika umumnya menganggap bentuk ucapan semacam ini tidak dimaksudkan untuk menunjukkan permintaan minum sebanyak 2 kali dalam waktu yang bersamaan, maka ucapan yang kedua hanya dianggap sebagai penguat yang pertama.

Ketika pemberlakuan makna kiasan pada suatu istilah telah menjadi langgam budaya yang mengalahkan penggunaan makna aslinya, sampai-sampai dalam opini publik makna aslinya lebih lemah dan makna kiasannya lebih kuat, maka sejalan dengan al-Baydlawi, Fakh al-Din al-Râzi mengemukakan bahwa kedudukan kedua makna tersebut menjadi berimbang, tak ada yang lebih kuat. Sebab, masing-masing memiliki kekuatan yang tidak dimiliki oleh yang lain. Sedangkan Imam Hanafi lebih memilih makna asli yang lebih diutamakan, untuk menyesuaikan kaidah asal. Hal ini, bertentangan dengan statemen murid Hanafi, Abu Yusuf yang cenderung menguatkan makna kiasannya, karena ini sudah sangat umum di kalangan masyarakat.

Dicontohkan oleh al-Qarrafi, yang mendukung statemen Abu Yusuf, dengan istilah talak (*thalaq*) yang dalam tata bahasa memiliki makna asli "menghilangkan, melepaskan ikatan, baik dari nikah, per-

⁷ Abi Bakr Ibn Muhammad Ibn Abdul Mu'min al-Ma'ruf bi Taqiyuddin al-Hishni, *Kitab al-Qawâid*, Riyadl, Maktabah Al-Rusyd, cet I 1997, III/50 dan Fakh al-Din Muhammad ibn 'Umar al-Razi, *Al-Mahshûl*, Riyad: Jâmi' al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islami, Cet. I, 1400 H. II/255.

budakan maupun yang lainnya". Namun kemudian terjadi penyempitan makna dalam penggunaan istilah talak ini pada umumnya. Sehingga mayoritas masyarakat seolah hanya mengenal pemberlakuan istilah pada makna 'melepaskan ikatan tali perkawinan' saja. Oleh karenanya, jika seseorang mengatakan "Kau kotalak" terhadap budak perempuannya, maka budak itu tidak menjadi merdeka, kecuali jika diniati memerdekakannya.⁸

2. Aspek format kalimat.⁹

Dari sudut pandang ini, dapat dibedakan tujuan dari pengulangan kata yang dilakukan, apakah disampaikan sebagai penguat kata yang pertama atau untuk memulai ucapan yang baru. Jika kata yang pertama bentuknya menunjukkan makna yang global (*nakirah*) sementara kata kedua -yang mengulangi bentuk kata pertama- menunjukkan makna yang terbatas (*ma'rifat*), maka yang dikehendaki dari pengulangan itu hanya untuk menegaskan dan memperkuat ucapan yang pertama.

Pengulangan kata yang tidak sesuai dengan latar belakang di atas, menurut pendapat yang lebih kuat diarahkan untuk memulai ucapan yang baru. *WaLlahu a'lam.* []

⁸ Jamaluddin Abi Muhammad Abdurrahim al-Isnawi, *al-Tamhîd*, Dar al-Ra'id al-'Arabi, I/200-201.

⁹ Al-Hishni, *Op. cit.*, III/50.

KAIDAH KE – 11

الخَرَاجُ بِالضَّمَانِ

Hasil (manfaat) itu diimbangi dengan tanggungan

Dalam berbagai transaksi seringkali terjadi cacat (aib) pada barang yang ironisnya baru diketahui setelah transaksi berlangsung. Insiden kecil semacam ini acap kali memancing konsumen menuntut untuk mengembalikan barang yang telah dibeli, walaupun barangnya sudah pernah digunakan atau dimanfaatkannya, ia tetap ingin mengembalikan lagi barangnya pada penjual. Lebih ironis lagi pihak penjual pun biasanya tidak langsung menerima atas tuntutan pengembalian barang atas pembeli yang telah dijualnya dan uang pengembalian yang dituntut pembeli mungkin sudah habis dipakainya untuk memenuhi kebutuhannya.

Dari ilustrasi kejadian semacam inilah, kaidah ini menemukan titik fokus urgensinya. Substansi kaidah ini adalah pemanfaatan barang yang telah dilakukan pembeli sehingga akan menjadi sebuah bentuk imbalan atas kewajiban mengganti barang yang telah dijual kepadanya, ketika terjadi kerusakan atau hilang, selama barang yang tersebut masih berada di tangannya selama masa *khiyâr*.¹

Kaidah ini tersusun dari dua kata, yakni *al-kharrâj* dan *al-dlâman*. Kata *al-kharrâj* dalam kamus secara letterlek berarti hasil bumi atau jasa pekerjaan yang dilakukan seorang budak.² *Kharrâj* juga dapat bermakna sama dengan *ghanîmah*, yakni harta benda yang diperoleh kaum Muslimin dari orang-orang kafir yang kalah dalam

¹ *Khiyâr* adalah "masa tunggu" untuk menentukan apakah jual beli akan tetap berlangsung atau dibatalkan.

² Nasir bin Abd al-Sayyid Abu al-Makarim al-Mathrizi, *al-Mugharrab*, huruf *kha-ra'-jim*, Dar al-Kitab al-Arabi.

berperang.³ Makna lain dari *kharrâj* adalah segala sesuatu yang dihasilkan atau dikeluarkan benda, karena itu dapat dikatakan bahwa *kharrâj* pohon adalah buahnya dan *kharrâj* hewan adalah susu serta anak-anaknya.⁴

Untuk *dlamân* sendiri dimaknai sebagai tanggungan atau kesanggupan.⁵ Dari rangkaian dua makna kata di atas, dengan demikian makna kaidah di atas mengutip pendapat al-Zarkasyi, adalah segala sesuatu yang telah "dihasilkan" barang yang telah ditransaksikan, baik yang dihasilkan berupa barang, jasa (*manfa'at*), ataupun penghasilan (*ghullah*) nantinya akan menjadi milik pembeli sebagai imbalan ganti rugi (*dlamân*) yang harus ditanggung pada suatu barang yang dibeli, bial terjadi kerusakan atau cacat pada saat masa khiyar. Karena pada dasarnya ia wajib mendapatkan ganti rugi, ketika barang yang sudah dibelinya rusak, namun ganti rugi ini sudah tercukupkan dengan pemanfaatan barang yang telah dibelinya.⁶

DASAR KAIDAH

Redaksi kaidah ini sebenarnya dikutip dari petikan dialog Nabi saw. dengan umatnya, yang diriwayatkan oleh Imam Syafi'i dan yang lain. Suatu ketika, Nabi saw. ditanya perihal seorang laki-laki yang membeli seorang budak yang notabene sudah menetap bersamanya selama beberapa waktu. Kemudian pembeli mendapati cacat pada budak yang telah dibelinya itu. Si pembeli mengadu atas cacat yang terdapat pada budak yang dibelinya. Sementara si penjual karena merasa tidak bersalah, ia pun berkata, "Ya Rasulullah, dia telah memanfaatkan budak saya (*Qad isytaghalla ghulâmy*)", kilah si penjual. Atas pengaduan ini, kemudian Nabi saw. mencairkan

³ Umar bin Muhammad bin Ahmad Abu Hafsh al-Nasafi, *Thulbah al-Thalabah*, huruf *kha-ra'-jim*, Maktabah al-Amirah Maktabah al-Mutsanna, Baghdad.

⁴ Ahmad bin Muhammad al-Hamawi, *Ghamzu Uyûn al-Bashair*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, vol I, h. 431.

⁵ Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Fayyumi, *Al-Mishbâh al-Munîr fi Gharîb al-Syarh al-Kabîr*, huruf *dlad-mim-nun*, al-Maktabah al-Ilmiyah.

⁶ Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâid Fiqh Syafi'i*, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet. I, 2000, I/338.

suasana dan mendamaikan mereka sembari bersabda, "Setiap pemanfaatan suatu barang adalah kompensasi -cacat- atau *al-kharrâj bi al-dlamân*". Petikan hadits inilah yang menjadi redaksi dan ruh kaidah ini.

Dari peristiwa ini kita dapat memahami, sesuai bimbingan Rasulullah saw., seorang pembeli dalam aturan yang benar akan dibebani ganti rugi kepemilikan barang jika didapati barangnya rusak selama masih berada dalam kekuasaannya. Dengan adanya beban ganti rugi ini, sudah selayaknya ia juga mendapatkan kemanfaatan barang yang diperjualbelikan selama barang itu sudah berada dalam tangannya. Dengan adanya dua ketentuan ini, Nabi Saw. berhasil menciptakan keseimbangan bagi kedua belah pihak.

CAKUPAN KAIDAH

Secara umum kaidah ini menjangkau segala permasalahan dengan latar belakang peristiwa yang sama. Artinya, setiap permasalahan yang di dalamnya terdapat pihak yang mengalami kerugian yang berhak mendapatkan balasan yang setimpal dengan kerugiannya, akan masuk dalam substansi kaidah ini. Kaidah ini sangatlah universal dan tidak hanya khusus dalam permasalahan hamba sahaya, misalnya. Akan tetapi, ia hanyalah merupakan salah satu contoh yang tercakup dalam kaidah ini.

Berkaitan dengan kaidah ini, secara filosofis Ali Haydar mengatakan, 'nikmat' yang akan didapatkan dalam prosesi akan sepadan dengan kesusahan yang telah dialami. Demikian juga 'kesengsaraan' juga akan dibalas setimpal sesuai dengan kenikmatan yang telah tergapai.⁷ Ali Haidar menegaskan, sudah sewajarnya ketika mengalami kerugian setiap orang pasti menghendaki untuk mendapatkan kompensasi yang berimbang. Dan sebagai wujud perimbangan, pihak yang telah diuntungkan harus bersedia untuk menolong orang yang merasa dirugikan oleh dirinya.

Namun petikan hadits di atas jangan diartikan secara lahir (literal). Karena akan menyisakan dua kemusykilan. Yang pertama adalah apabila *kharrâj* dikatakan sebagai imbalan dari *dlamân*, seperti yang ada dalam petikan hadits di atas, tentu akan ada

⁷ Periksa Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *al-Wajiz fi Idlah Qawâ'id al-Fiqh al-Kulliyah*, Mua'ssash al-Risalah, Beirut, cet. I. 1983, h. 236 dan setelahnya.

pemahaman bahwa, apabila terdapat barang yang dapat 'berkembang' atau bertambah (*zawâ'id*) sebelum barang diserahkan-terimakan, tentu perkembangbiakan atau pertambahan ini tetap menjadi milik si penjual, baik akadnya sudah sempurna ataupun masih ada peluang untuk merusak akad (*infisâkh*). Berangkat dari *kemusykilan* ini, kemudian *zawâ'id* tentunya akan menjadi milik si penjual dan berkonsekuensi terhadap terwujudnya kompensasi (*dlamân*) yang harus ditanggung pembeli bila terjadi kerusakan. Sementara tidak ada satu pun ulama yang mengungkapkan hal ini. Semestinya yang benar adalah si penjual hanya akan mendapatkan *dlamân* ketika akad sudah sempurna.⁸

Kemusykilan pertama ini kiranya terselesaikan dengan uraian sebagai berikut. Pada dasarnya *kharrâj* yang muncul sebelum serah-terima cuma terkait dengan kepemilikan. Sementara *kharrâj* yang timbul setelah serah-terima berhubungan dengan *dlamân* dan kepemilikan sekaligus. Nabi saw. yang hanya menyebutkan latarbelakang *dlamân* dan tidak sekaligus menyebutkan alasan kepemilikan ini dilatarbelakangi karena *dlamân* jenis inilah yang tampak kentara bagi seorang pembeli, disamping *dlamân* inilah yang juga dapat menggugurkan permintaannya untuk mendapatkan kompensasi. Dan Nabi saw. menganggap bahwa *kharrâj* ini akan menjadi milik pembeli sebagai sesuatu yang jarang terjadi (jauh dari kemungkinan). Sehingga pantas sekali jika Nabi saw. mengutarakan dengan redaksi *al-kharrâj bi al-dlamân* tidak *bi al-milk*.

Kemusykilan kedua, andaikan yang menjadikan *kharrâj* menjadi milik penjual adalah karena alasan *dlamân*, seperti yang disabdakan Nabi, tentunya *zawâ'id* akan menjadi milik orang yang mengghasab⁹ suatu barang. Karena orang yang mengghashab lebih tertuntut membayar *dlamân* daripada tuntutan *dlamân* yang harus dilakukan selain orang yang mengghashab. Alasan inilah yang menjadikan Imam Abu Hanifah mengatakan bahwa seorang pengghashab tidak akan dibebani untuk memberikan ganti rugi atas pemanfaatan *zawâ'id* barang yang dighashab.

Jawaban selanjutnya pada prinsipnya *kharrâj* adalah kemanfaatan yang akan diperuntukkan bagi orang yang harus membayar *dlamân* andaikan terjadi kerusakan barang, dalam hal ini adalah pembeli.

⁸ Akad yang sama sekali tidak ada peluang untuk merusaknya (*fasakh*).

⁹ Badruddin al-Zarkasyi, *Loc.cit.*

Tidak ada ulama satupun yang mengatakan manfaat yang terdapat pada barang yang berada ditangannya menjadi miliknya sendiri. Yang menjadi *khilaf* hanyalah siapakah yang wajib membayar *dlamân* ketika ia mengghashab barang sementara barangnya berada di tangan orang lain. Apakah yang wajib membayar *dlamân* si pengghashab atau pihak yang memegang barang yang *dighashab*. *Khilaf* ini sama sekali tidak berpengaruh terhadap ketentuan bahwa *ghasiblah* yang harus membayar *dlamân zawâ'id*, jika terjadi kerusakan barang. Namun tidak serta merta *khilaf* ini dapat melatarbelakangi pendapat yang mengatakan bahwa *zawâ'id* tidak usah diganti *ghasib*. Inilah yang menjadi argumen Imam Syafi'i. Dengan demikian *ghasib* tetap wajib mengganti *zawâ'id* barang yang *dighashab*.¹⁰

Dari latar belakang di atas, kaidah ini harus dipahami bahwa ganti rugi (*dlamân*) yang dimaksud adalah ganti rugi atas kepemilikan suatu barang (*dlamân al-milk*), sehingga ketika ada orang mengghasab sebuah barang dan barangnya berada di tangan seseorang, ia tidak berhak untuk mendapatkan kemanfaatan dari barang yang *dighasab*. Di samping ia tetap harus dibebani ganti rugi jika terjadi kerusakan barang, kewajiban mengganti ini dikarenakan dalam pandangan syar'i status dari barang yang *dighasab* — walaupun berada di tangannya — jelas bukanlah miliknya.

Sedangkan yang dimaksud cacat dalam kaidah ini diantaranya hal-hal yang timbul dari barang yang dijual, baik berupa benda atau manfaat. Yang akan menjadi milik pembeli secara mutlak. Artinya baik barang yang dibeli (ketika mengalami kerusakan) harus dikembalikannya setelah pembeli menerimanya atau sebelumnya.

HAL HAL YANG MENAKIBATKAN *DLAMÂN*¹¹

Secara ringkas hal-hal yang dapat mengakibatkan *dlamân* adalah sebagai berikut:

¹⁰ Mengambil barang yang bukan miliknya atau tidak mempunyai kewenangan pada barang itu. Dalam bahasa Arab Pelakunya disebut *ghâsib*; orang yang mengambil barang yang bukan miliknya atau tidak mempunyai kewenangan pada barang itu.

¹¹ Periksa al-Zarkasyi, *Op.cit.*, II/72 dan Taqiyuddin al-Hishni dalam *Kitab al-Qawâid*, al-Rusyd, Riyadl, Cet. I, 1997, III/420- 424.

1. Akad, seperti halnya jual beli, *tsaman* yang sudah ditentukan sebelum serah terima barang, pemesanan (*salam*), sewa-menyewa (*ijarah*), dan lain-lain. Artinya dalam bermacam-macam akad ini jika kemudian terjadi hal-hal yang tidak diinginkan (rusak atau hilang), maka harus ada pihak yang bertanggungjawab untuk memberikan kompensasi.
2. Kekuasaan, yang dalam bahasa fiqh dikenal dengan istilah *yad*. *Yad* ini dibagi selanjutnya dibagi menjadi dua. (a) Penguasaan yang tidak atas dasar kepercayaan (*yad ghayru amanah*) yaitu penguasaan barang yang berada pada tangan seorang *ghashib*, orang yang sedang menawar, orang yang meminjam, dan orang melakukan jual beli yang tidak memenuhi syarat dan rukunnya (*fasid*), demikian juga - menurut salah satu pendapat- seorang yang menjadi suruhan orang lain (*ajîr*). (b) penguasaan yang didasarkan kepercayaan (*yad mu'tamanah*) seperti kewenangan yang terdapat dalam akad titipan (*wadi'ah*), kongsi (*syirkah*), persekutuan modal (*mudlarabah*), perwakilan dan lain sebagainya. 'Kekuasaan' atas dasar amanah ini apabila tidak digunakan sebagaimana mestinya akan berubah menjadi *yad dlamân*. Artinya ketika barang yang dipercayakan kepadanya rusak, maka ia wajib untuk menggantinya. Seperti halnya dia tidak mendapatkan kepercayaan akan barang itu sejak awal.

SUB KAIDAH

الجَوَازُ الشَّرْعِيُّ يُنَافِي الضَّمَانَ

*Pekerjaan yang diperbolehkan syariat akan menafikan dlamân*¹²

Setelah kita membahas sesuatu yang akan dapat menyebabkan *dlamân*, ada baiknya kita juga sedikit menyinggung hal-hal yang memang diizinkan syariat sehingga tidak akan mengakibatkan konsekuensi apapun ketika dalam suatu waktu terjadi pada apa yang kita transaksikan. Yang dimaksud dengan izin syariat adalah izin syariat secara mutlak. Dan yang dimaksud dengan *dlamân* di sini adalah

¹² Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *Op. cit.*, h. 233.

pertanggungjawaban dan penggantian barang terhadap kerusakan sebab menggunakan barang.

Dalam Islam, semua orang bebas untuk melakukan hal apapun terhadap barang yang dimilikinya, asalkan tindakannya adalah hal-hal yang mendapatkan izin syar'i. Selama tindakan seseorang sesuai dengan koridor syariat, maka selama itu pula tindakannya mendapat perlindungan syariat. Dengan mengantong izin, maka dengan sendirinya ia tidak akan terancam untuk melakukan pertanggungjawaban pada orang lain, apabila ada hal-hal yang dapat mengakibatkan orang lain dalam kondisi dirugikan.

Seseorang yang menggali sumur di tanah yang ia miliki sendiri, kemudian ada orang atau hewan yang jatuh ke dalamnya. Maka, si penggali tidak akan dimintai pertanggungjawaban. Penggalan yang ia lakukan di tanah yang ia miliki sendiri adalah penggalan yang mendapatkan ijin syariat. Sehingga ia tidak dapat dimintai pertanggungjawaban ketika ada orang yang jatuh ke galian tersebut. Lain halnya apabila ia membuat galian di jalan, Apabila suatu saat ada manusia atau hewan yang terperosok ke dalamnya, maka ia harus mempertanggungjawabkan atas tindakannya ini. Karena tindakannya ini adalah tindakan yang sama sekali tidak mendapat izin syariat.¹³

Seseorang yang merusak kendang musik atau seruling, membunuh babi yang dimiliki seorang muslim. Maka, dalam satu pendapat (*ashah*) ia tidak diwajibkan untuk membayar ganti rugi atas apa yang telah ia lakukan. Karena apa yang telah ia lakukan telah mendapatkan izin syariat. Namun apabila dalam daerah Tempat Kejadian Perkara (TKP), ada hakim atau pihak yang berwenang akan apa yang telah dilakukannya, maka seorang hakim berwenang untuk melakukan *ta'zir* (hukuman setimpal), karena ia telah merebut, apa yang telah menjadi tugas dan wewenang seorang hakim. Ia boleh (atau bahkan bisa jadi wajib) ber-amar ma'ruf nahi munkar, namun tidak sampai melampaui batas merusak atau membunuhnya.

Seorang *qâdli* yang menjalankan tugas untuk melakukan had dan si pidana meninggal. Maka si *qâdli* tidak terbebani untuk

¹³ *Ibid*, h. 234.

membayar *dlamân*. Karena tindakannya adalah hal yang mendapatkan izin syariat, ia hanya melaksanakan tugasnya.¹⁴

PENGECUALIAN SUB KAJDAH الجواز الشرعي ينافي الضمان

Hal-hal yang masuk dalam pengecualian sub kaidah ini, antara lain adalah :

1. Seorang penemu barang (*multaqith*) yang melakukan sedekah dengan barang yang ia temukan (*luqathah*). Setelah ia menyedekahkannya, ternyata si empunya barang datang kepadanya. Maka si pemilik diperkenankan untuk meminta ganti rugi pada *multaqith* atau pada orang fakir yang menerima sedekah, apabila barang yang ia berikan pada orang lain sudah dalam keadaan tidak dapat dimanfaatkan sebagaimana asalnya. Jika barang yang ia sedekahkan masih dalam keadaan utuh seperti sedia kala maka ia wajib untuk meminta barang yang ia sedekahkan tersebut. Tindakan penemu untuk menyedekahkan barang temuan ini adalah tindakan yang diperbolehkan syariat. Sesuai dengan hadits Nabi saw. yang berbunyi;

مَنْ وَجَدَ لُقْطَةً فَلْيُشْهِدْ ذَوْيَ عَدْلٍ وَلْيَحْفَظْ عَفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا فَلَا يَكْتُمُ وَهُوَ أَحَقُّ بِهَا وَإِنْ لَمْ يَجِءْ صَاحِبُهَا فَهُوَ مَالُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ

"Barang siapa menemukan barang temuan, maka hendaklah melakukan penyaksian pada dua orang yang adil. Dan jagalah rangkanya dan wadahnya. Namun apabila pemiliknya datang maka ia (pemilik) lebih berhak terhadap apa yang ia temukan. Dan apabila pemiliknya belum datang, maka barang itu adalah hakikatnya adalah milik Allah swt. Maka berikanlah pada orang yang dikehendaki"

Yang menyebabkan ia wajib untuk membayar ganti rugi adalah karena memanfaatkan barang milik orang lain tanpa menggunakan akad atau tanpa adanya ganti adalah hal yang dilarang. Dengan demikian ia harus mengganti terhadap barang yang telah dimanfaat-

¹⁴ *Ibid.*

kannya. Kecuali apabila si pemilik memang tidak datang dalam batas waktu satu tahun.¹⁵

Yang masuk dalam daftar pengecualian lagi, menurut sebagian fuqaha, adalah barang yang termakan oleh orang yang dalam kondisi yang kritis. Walaupun tindakannya ini adalah hal yang diperbolehkan agama, namun jika kondisinya sudah pulih, ia harus mengganti apa yang pernah dimakannya. -Sebagai wacana tambahan-, menurut ulama yang lain, contoh ini tidaklah masuk dalam kategori pengecualian. Karena yang dimaksud dengan mendapat izin syariat mutlak apabila diterapkan dalam contoh ini adalah ketika tindakan orang yang dalam kondisi kritis ini tidak melakukan hal-hal yang dapat merugikan orang lain (*idlrâr*). Dengan demikian dapat disimpulkan contoh-contoh yang masuk dalam sub kaidah ini adalah peristiwa yang memang mendapatkan izin dari syariat secara mutlak, bukan hal-hal yang semula dilarang namun dalam situasi dan kondisi tertentu; darurat akan teringankan dengan mendapat *rukshah*.¹⁶ *Wallahu A'lam.* []

¹⁵ *Ibid*, h. 235. Seseorang yang menemukan barang dan belum atau tidak menjumpai orang yang memilikinya dalam ilmu fiqh diperkenankan untuk menjadikan barang ditemukannya sebagai miliknya sendiri. Namun ia masih diwajibkan untuk membayar *dlaman* apabila dalam masa mengumumkan barang yang ia temukan pemiliknya datang menemuinya. Masa mengumumkan barang temuan adalah satu tahun yang harus dilakukan ditempat-tempat yang strategis dan banyak dikunjungi orang, semisal masjid, pasar dan yang lainnya. Lihat Taqiyuddin Abu Bakar ibn Muhammad al-Hishni, *Kifâyah al-Akhyâr*, Surabaya: Al-Hidayah, tt, jilid II/4.

¹⁶ M. Shidqi al-Burnu, *Ibid*.

KAIDAH KE – 12

الخُرُوجُ مِنَ الْخِلَافِ مُسْتَحَبٌّ

Keluar (menghindari) perbedaan pendapat itu disunnahkan

Menurut pengakuan al-Jarhazi, kaidah ini tergolong paling sulit kajiannya. Pernyataan ini, juga diakui sendiri oleh ulama yang tidak diragukan lagi kredibilitasnya dan diakui oleh ulama yang piawai dalam menangani dan menyelesaikan masalah-masalah keagamaan dengan cara merujuk langsung pada sumbernya (*muhaqqiqūn*). Dalam pengamatan al-Ahdali, memang belum pernah dijumpai ulama yang telah menyingkap kemusykilan-kemusykilan yang terkandung dalam kaidah ini secara lengkap, utuh dan purna.¹

Munculnya kejanggalan diawali tentang substansi keutamaan (baca; kesunahan atau *mustahabb*) yang dimaksud dalam kaidah ini. Sebagian ulama ada yang mempertanyakan substansi keutamaan kaidah; apakah memang ada *nash* yang secara spesifik menerangkan keutamaan menghindari *khilâf*. Masalahnya, andaikan ada *nash* yang secara khusus menerangkan tentang keutamaan ini, maka akan terbentur dengan permasalahan seseorang yang sedang menghadapi suatu pekerjaan yang dianggap halal dalam satu versi ulama, namun versi ulama lain berpendapat sebaliknya, justru mengharamkan. Dalam keadaan dilematis semacam ini, seandainya ia meninggalkan pekerjaan ini karena termotivasi ingin menghindari *khilâf* ulama yang mengharamkan, maka tindakannya tidak bernilai sunah. Tidak sebagaimana yang terdapat dalam kaidah yang menyatakan tindakan itu bernilai sunah.

Menurut ulama yang menganggap janggal, hal ini dapat dipahami karena tidak ada satu pun ulama yang mengatakan andai ia melaksanakannya -karena termotivasi pendapat yang memperbolehkannya- dia akan mendapat pahala. Sebab, jika merujuk pendapat

¹ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 435.

ulama yang mengharamkannya, ia tetap dikatakan berdosa. Dari keadaan yang dilematis semacam ini, bagaimana mungkin tindakan menghindari *khilâf* ulama akan sampai pada titik keutamaan.

Gayung pun bersambut, kejanggalan yang mengemuka ini akhirnya mendapat jawaban dari Ibn al-Subuki, yang mengatakan bahwa meski tidak diketemukan *nash* yang secara tegas menyinggung kesunahan atau keutamaan menghindari *khilâf* ulama, namun keutamaan menghindari *khilâf* ulama ini, pada dasarnya telah tercakup dalam substansi *nash* dalil tentang prinsip kehati-hatian (*Ihtiyâth*) secara umum dan *nash* yang substansinya berupa pembebasan diri dari silang pendapat ulama yang bersinggungan dengan masalah keagamaan. Masih dalam pandangan Ibn al-Subuki, tindakan menghindari *khilâf* ulama dengan cara mengakomodasinya ini termasuk tindakan *wira'i* yang diperintahkan agama.²

SUMBER KAIDAH

Sesuai dengan pernyataan Imam Taj al-Din al-Subuki bahwa landasan kaidah ini dipetik dari penggalan al-Quran dalam surat Al-Hujurat ayat : 12 yang berbunyi sebagaimana berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ

" Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan prasangka. Karena sebagian prasangka itu menjerumuskan ke dalam dosa."

Latar belakang turunnya ayat tersebut, sebenarnya hanya berkenaan dengan dua orang yang menggunjing (*ghîbah*) pada hamba sahayanya sendiri yang bernama Salman ra. Bahkan tidak hanya Salman, mereka juga sempat menggunjing Usamah ra. yang setiap harinya melayani hidangan Rasulullah. Larangan menjauhi prasangka dalam ayat tersebut secara substansif merupakan pelajaran berharga bagi orang mukmin agar tidak mudah berprasangka buruk pada orang yang lain (yang seiman), karena belum tentu perbuatannya bersalah, atau mungkin saja ketika melakukannya ia tidak menyadari atau dalam keadaan lupa. Atau malah justru orang yang melihatnya salah

² Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Ashbâh wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 259 dan Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *Op.cit.*, h. 439-440.

paham dalam melihat dan menilainya. Masih menurut Imam Taj al-Din Al-Subuki, secara tersirat dalam ayat di atas Allah swt. menginformasikan manusia untuk bertindak ekstra hati-hati, dengan senantiasa menjauhi perbuatan yang nyata-nyata positif (tidak berdosa) demi mengantisipasi kemungkinan terjerat dosa. Sikap hati-hati ini coba ditawarkan demi kebaikan manusia, daripada harus berspekulasi melakukan perbuatan yang ada kemungkinan salah (dosa). Metode yang coba diujicobakan ulama adalah kehati-hatian (*iḥtiyâth*) dengan mengandaikan sesuatu yang kenyataannya tidak ada [dalam contoh kali ini adalah dosa] seperti sesuatu yang betul-betul wujud. Seperti halnya berprasangka yang bisa menimbulkan dosa harus dihindari agar betul-betul bisa dihindari, karena prasangka potensial menimbulkan dosa.³

Syekh Yasin menimpali, ayat ini tidak hanya menjelaskan tentang perintah menjauhi banyak prasangka, tapi secara lebih luas juga merambah pada tindakan atau sikap yang lain yang tidak disebutkan dalam ayat ini, karena kata *zhan* (prasangka) dalam teks ayat ini bersifat umum. Artinya, ayat di atas juga menyisipkan pesan yang lebih luas, sehingga layak digunakan untuk dasar pembuatan kaidah ini. Lebih lanjut Syekh Yasin menjelaskan, bahwa lafadz *katsiron* (yang berarti banyak) dalam ayat di atas dalam redaksinya 'sengaja' dipikirkan kosa kata yang masih samar kuantitas jumlahnya (*mubham*). Dengan redaksi demikian ini terdapat isyarat tentang adanya anjuran (*inbighâ'*) kehati-hatian atau *iḥtiyâth* dan berfikir ulang dalam segala hal yang 'dilarang'. Bermula dari di perintahnya *iḥtiyâth* inilah muncul di sunnahkannya keluar dari *khilâf* mujtahid atau ulama. Sehingga dapat dikatakan bahwa, keluar dari *khilâf* ini adalah bagian integral dari sikap *iḥtiyâth*.⁴

Dalil-dalil berkaitan dengan *iḥtiyâth*

Dalil *nash* yang secara tersirat (*implisit*) menerangkan masalah *iḥtiyâth* cukup banyak ditemukan dalam al-Quran, diantaranya terdapat dalam surat Al-Nisâ': 71

³ Lihat Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadany, *al-Fawâ'id al-Janîyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 436.

⁴ *Ibid.*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ

"Wahai orang-orang yang beriman waspadalah (berhati-hatilah) kalian semua dari musuh-musuhmu dan adzab Allah "

dan Al-Nisâ': 102

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ

"Dan apabila kamu (muhammad) berada diantara mereka, dan engkau hendak mendirikan shalat, maka hendaknya sebagian diantara mereka berdiri untuk menjaga yang lain. Dan ambillah pedang-pedang mereka."

Ayat pertama dan kedua yang disebutkan di atas pada intinya menerangkan tentang kewaspadaan dan kehati-hatian.

Dalil-Dalil tentang Pemaduan (*Jam'u*) Berbagai Pendapat

1. QS. al-An'âm ayat 90 :

فِيهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ

"Maka ikutilah jalan (syariat) para Nabi terdahulu (wahai Muhammad) "

Dalam ayat ini, secara tersurat kita sebagai umat Muhammad saw. diperintahkan untuk mengikuti jalan para Nabi, namun secara tersirat ayat ini juga menitipkan pesan perintah mengikuti para ulama *salaf al-shâlih*, karena hanya merekalah pewaris ilmu dan akhlak para nabi terdahulu, yang nyata-nyata diperintahkan oleh Allah swt. untuk diikuti. Ayat yang memerintahkan mengikuti para nabi ini sekali-kali bukanlah perintah bagi pribadi Nabi Muhammad saw. saja, perintah ini juga berlaku bagi umatnya. Artinya, walaupun yang berdialog langsung hanya Nabi saw., namun perintah ini juga berkenaan dengan umatnya. Hal ini, sejalan dengan pendapat sebagian *ushuliyyin*, yang menyatakan hukum asal perkara yang tidak diketahui apakah khusus bagi Nabi saw. atau tidak, juga berlaku secara umum bagi umatnya. Demikian juga syari'at para nabi dan rasul sebelum Nabi Muhammad saw. juga merupakan syari'at bagi kita sesuai dengan salah satu pendapat yang mengatakan bahwa, hukum asal hal-hal yang belum diketahui apakah disyari'atkan atau tidak adalah disyari'atkan.⁵ Dari ayat ini dapat diambil satu konklusi

⁵ *Ibid*, h. 437.

bahwa, kita diwajibkan mengikuti ulama baik dalam ucapan, perbuatan, dan berbagai pendapat yang disampaikan mereka, karena hanya merekalah yang terbukti merupakan manusia-manusia pilihan Allah swt. untuk meneruskan perjuangan para nabi dan rasul seperti halnya kita diperintahkan untuk mengikuti mereka.

2. Hadits riwayat al-Tirmidzi

دَعْ مَا يُرِيكَ إِلَى مَا لَا يُرِيكَ

"Tinggalkanlah sesuatu yang masih samar halal dan haramnya, menuju pada sesuatu yang jelas halalnya"

Disinggung oleh al-Jarhazi, bahwa hadits ini merupakan perintah disunahkannya "mengkompromikan" pendapat para ulama yang berkapasitas sebagai mujtahid umat Muhammad saw.

3. HR. Ibnu Majah ra.

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالْأئِمَّةِ الْمُهَدِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ

"Tetaplah kalian berpegang teguh pada sunnahku, dan sunnah para Khalifah yang mendapatkan petunjuk dan para Imam yang mendapatkan hidayah, gigitlah sunnah mereka dengan gigi geraham"

Dalam hadits ini Nabi Muhammad saw. memposisikan sunnah *Khulafa'u al-Rasyidin* dan para Imam sejajar dengan sunnah beliau. Hal ini, menurut Syaikh Yasin al-Fadani, disampaikan secara verbal oleh Nabi saw. semata-mata karena beliau yakin, bahwa mereka – pada saat beliau sudah meninggalkan umatnya– tidak akan melakukan kesalahan dalam mencetuskan hukum, dan dalam menggali hukum pun mereka akan selalu bersandar pada sunnah Nabi saw. dengan cara berijtihad. Disamping pada saat itu Nabi saw. juga sudah mengetahui bahwa sebagian sunnah beliau tidak akan mengecambah (masyhur) kecuali pada masa hidup mereka. Jadi pantas saja apabila Nabi saw. merelasikan sunnah-sunnah beliau kepada mereka. Hal ini, sekaligus untuk menjelaskan bahwa orang yang menolak sunnah Nabi saw. dan sunnah mereka (ulama) jelas akan jatuh pada jurang kesesatan.⁶

Di samping al-Quran dan hadits, dasar kaidah inipun disinyalir berasal dari ungkapan Imam Syafi'i yang berpendapat bahwa mengqashar

⁶ *Ibid*, h. 438.

shalat [meringkas] lebih disukai dalam perjalanan yang mencapai tiga hari atau lebih (dalam jarak 3 *marhalah* atau lebih). Tindakan ini, menurut beliau dilakukan semata-mata karena kehati-hatian yang "keutamaannya" kembali pada beliau sendiri. Dari ungkapan Imam Syafi'i ini, teretuslah hukum menyempurnakan bilangan rakaat shalat dalam perjalanan yang kurang dari tiga hari lebih utama daripada meng*qashar*nya. Kesunahan meng*qashar* shalat bagi musafir yang perjalanannya mencapai waktu tiga hari atau lebih ini, dalam rangka 'menghindari' perbedaan pendapat dengan guru beliau, Imam Abu Hanifah ra., yang mewajibkan meng*qashar* shalat dalam perjalanan tersebut di atas.⁷

Dari akumulasi substansi al-Quran, hadits dan ungkapan Imam Syafi'i yang telah disebutkan di atas, dapat disimpulkan bahwa mengkompromikan pendapat para mujtahid itu merupakan kesunahan, sebagai wujud nyata dari sikap hati-hati dan tindakan penghormatan pada ulama yang memang piawai dalam bidang hukum Islam.

Walaupun tidak ada nash yang secara tegas menyatakan *khurûj min al-khilâf* adalah sunah, namun berangkat dari titik nilai kehati-hatian ini, secara tidak langsung dengan metode *khurûj* dari *khilâf* kita telah melakukan tindakan yang tepat dan bernilai sunah. Bukankah Nabi saw. memerintahkan kita untuk mengikuti para ulama sebagai pewaris para nabi.

SYARAT SYARAT KHURÛJ DARI KHILÂF YANG DISUNAHKAN

1. Penjagaan *khilâf* tidak beresiko menjerumuskan pada *khilâf* yang lain.

Contoh : Memisahkan (*fashl*) shalat witir -yang lebih dari satu raka'at- dengan cara salam setelah dua raka'at, lebih utama daripada menggabungkannya (tiga raka'at dengan satu salam). *Khilâf* Abu Hanifah yang melarang pemisahan (*fashl*) shalat witir tidak dipertimbangkan dalam rangka keluar dari *khilâf*. Karena dengan menjaga *khilâf*nya akan tetap bertentangan dengan pendapat yang tidak memperbolehkan *washl* (menggabungkan). Sehingga apabila hendak mempertimbangkan pendapat Abu Hanifah tetap akan bertentangan dengan ulama yang lain, yakni al-Qaffâl dan al-Qadli Husayn. Disamping sebuah alasan lain

⁷ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *Op.cit*, h. 440.

yang menyatakan bahwa andai kita menganggap seluruh ulama memperbolehkan *washal*, niscaya akan berakibat meninggalkan sunah Nabi saw. yang memang mayoritas menerangkan *fashl*.

2. *Khilâf* tidak bertentangan dengan hadits *shahih*, *hasan*, atau bahkan *dla'if* yang menerangkan keutamaan amal (*fadla'il al-a'mâl*),
Contoh: Mengangkat kedua tangan pada saat shalat tetap disunahkan. Pendapat Madzhab Hanafi yang menyatakan batalnya shalat karena mengangkat kedua tangan tidak dianggap di sini, karena kesunahan mengangkat kedua tangan telah diungkapkan oleh sekitar lima puluh sahabat Nabi.
3. Dalil yang dijadikan dasar mujtahid yang berbeda pendapat haruslah dalil yang kuat. Apabila terdapat dalil, namun lemah dan melenceng dari *istinbath al-hukmi syara'* (methode formulasi hukum), maka cetusan hukum itu dianggap sebagai 'kesalahan'; tidak hanya perbedaan pendapat yang masih mendapatkan toleransi, seperti yang menjadi substansi kaidah ini.

Sedangkan yang dimaksud kuatnya dalil-dalil itu adalah adanya kecocokan hati seorang mujtahid pada dalil kuat yang dirujuk, dan adanya ikatan *intuitif* seorang mujtahid dengan "kekuatan" yang terkandung dalam dalil yang kuat. Bukan argumentasi (*hujjah*) yang didukung dalil yang kuat. Sebab andaikan diartikan demikian, niscaya tidak akan menimbulkan polemik terhadap *hujjah* yang telah diperkuat dengan dalil tadi.

Masih berkaitan dengan syarat ini, al-Ahdali menambahkan bahwa siapa yang menyampaikan pendapat tidak dimasukkan dalam pertimbangan *khurûj min al-khilâf*. Yang menjadi pertimbangan utama adalah pendapat yang disampaikannya, disamping kuat atau lemahnya kemampuan mujtahid dalam menyingkap kuat dan lemahnya suatu dalil. Kemampuan menentukan kuat-lemahnya dalil ini, menurut al-Ahdali, adalah hal yang tidak bisa dianggap remeh. Walaupun terkadang penyingkapan rahasia kuat atau lemahnya dalil terkadang dapat dilakukan dengan mudah, namun pada saat yang lain akan sangat menguras energi pemikiran; melalui perenungan yang panjang dan tidak banyak orang yang mampu untuk menguasai hal ini. Berangkat dari latar belakang bahwa penentuan kuat atau lemahnya satu dalil membutuhkan pemikiran yang mendalam dan hasil yang berbeda-beda

inilah muncul perbedaan apakah *khilâf* yang disampaikannya dapat diperhitungkan (dalam kerangka *khuruj* darinya) atau tidak.⁸

Contohnya adalah apa yang diungkapkan Imam Dawud al-Zhahiri, yang menyatakan tidak sah puasa seseorang yang dalam perjalanan jauh karena ada hadits yang disampaikan Nabi saw. ketika melihat orang yang berteduh dalam keadaan berpuasa;

لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ

"Bukanlah termasuk kebajikan berpuasa di saat bepergian"

Dari pendapat yang disampaikan Imam Dawud ini muncullah *khilâf*, ketika melakukan perjalanan jauh mana yang lebih utama apakah puasa atau tidak. Dalam madzhab Syafi'i yang lebih utama adalah berbuka bagi orang yang disinyalir akan mengalami suatu kendala dalam perjalanan semisal sakit. Dan bagi orang yang tidak mengalami kendala apapun, maka yang lebih utama adalah tetap berpuasa. Sebagai jalan keluar agar ia terbebas dari tanggungan ibadah dan untuk memanfaatkan waktu sebaik mungkin agar tidak vakum dari nilai-nilai ibadah. Disamping landasan yang telah disebutkan, karena berpuasalah yang paling sering dilakukan oleh Nabi saw., walaupun dalam keadaan bepergian. Pendapat Dawud yang mengatakan tidak sah puasa seseorang yang melakukan perjalanan jauh, tidak di pertimbangkan sebagai tindakan menjaga *khilâf* yang bernilai sunnah.

MADZHAB ZHÂHIRI DALAM SOROTAN

Madzhab Zhâhiri adalah madzhab yang dimotori oleh Dawud bin 'Ali al-Ashfihâni (200-270 H). Mulanya Dawud adalah salah satu murid yang *taqlîd* pada Imam Syafi'i; ia tidak mempunyai metodologi penggalian hukum sendiri, bahkan dia adalah penganut 'fanatiknya'. Namun, pada akhirnya ia mendirikan madzhab baru dengan metodologi yang diusungnya, yaitu pemahaman lahiriah teks al-Quran dan Sunah. Dengan metode yang dianutnya ini, kemudian ia meninggalkan *qiyâs* dan *istihsan* dan metode lain yang tidak satu pemahaman dengannya. Penerus Dawud yang paling terkenal dan mumpuni adalah Ibn Hazm (w. 456 h).⁹

⁸ *Ibid*, h. 448.

⁹ Al-Suyuthi, *al-Ashbâh wa al-Nazhâ'ir*, *Op.cit.*, h. 258.

Ada 3 (tiga) pendapat, apabila terdapat *khilâf* antara madzhab Syafi'i dengan madzhab Zhahiri dalam masalah *furû'iyah*.

Pertama, adalah pendapat yang sama sekali tidak 'hirau' terhadap pendapat madzhab Zhahiri secara mutlak. Baik yang bertentangan dengan *qiyâs jaliy* atau tidak. Ini adalah pendapat Ibn Hajar dan al-Jarhazi yang mengikuti pendapat al-Nawawi dan Imam Haramayn. Bahkan, secara ekstrim banyak ulama yang mengatakan bahwa seseorang (ulama') yang berstatemen hanya dengan cara mentransfer (*naql*) nash, seperti Zhahiriyyah tidak dianggap sebagai orang yang sampai pada derajat ijthad dalam pengertian yang sebenarnya. Oleh karenanya, pendapat mereka sama sekali tidak diakomodir. Dan mereka tidak layak untuk 'ditaklidi' dalam hal-hal yang berhubungan dengan masalah hukum (*qadlâ'*).¹⁰

Imam Haramayn dalam salah satu ungkapanannya mengatakan, hukum-hukum setiap masalah yang disampaikan Zhahiriyyah yang 'kebetulan' berdasarkan -atau cocok dengan- *qiyâs jali* dan *khafi* adalah tidak dibenarkan. Secara lebih frontal, Imam Abû Bakar al-Isfirayini mengatakan, mereka bukanlah ulama yang dapat menjadi tambatan umat untuk dapat menjawab problematika yang dialami mereka. Al-Haramayn juga tidak memperdulikan *khilâf* yang disampaikan mereka dan tidak juga mengakui pendapat mereka yang kebetulan sama dengan pendapatnya. Menurutnya, paling *banter* mereka hanyalah sekelompok orang pandai dalam mentransfer teks (al-Quran dan hadits). Keistimewaan inipun masih dengan catatan; mereka dapat dipercaya ketika mentransfer hadits¹¹. Dengan alasan ini, dan karena mereka tidak punya metodologi yang jelas, akhirnya al-Haramayn berketetapan untuk tidak menganggap pendapat mereka kaum Zhahiriyyah. Imam Haramayn tidak menganggap keberadaan mereka karena pada dasarnya mereka mengingkari seluruh metode *qiyâs* baik *jaliy* maupun *khafiy*.¹²

Kedua, adalah pendapat yang tidak menganggap hanya pada pendapat Dawud yang bertentangan dengan *qiyas jaliy*. Pendapat ini sebenarnya merupakan klarifikasi dari pendapat pertama. Klarifikasi ini berhasil dilakukan oleh al-Subuki. Dan pada akhirnya apa yang ia

¹⁰ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadany, *Op.cit*, h. 443 dan 449.

¹¹ *Ibid*, h. 448.

¹² Al-Jarhazi, *Op.cit*, h. 449.

lakukan mendapat dukungan dari mayoritas ulama seperti, al-Mahalli dan Ibn Ziyad. Setelah melakukan survey pada karya Dawud, al-Subuki berkesimpulan sebenarnya Imam Dawud tidak mengingkari *qiyâs* secara keseluruhan; ia hanya mengingkari *qiyas khafiy*. Hal ini, menurut al-Subuki dapat ditelusuri dari statemen-statement yang diungkapkan oleh Dawud. Dan sampailah al-Subuki pada kesimpulan terakhir bahwa pendapat yang disampaikan Dawud dan pengikut alirannya tidak perlu untuk diingkari. Kecuali ditemukan pendapat Dawud dan pengikut setianya yang bertentangan dengan *qiyâs jaliy*.

Sedikit melihat observasi al-Subuki, dalam kitab *asybahnya*, al-Subuki mengatakan, bahwa ia sangat penasaran dan ingin sekali mengungkap tentang perbedaan antara *qiyâs jali* dan *khafi* dalam versi Dawud, melalui naskah-naskah yang dapat ditemukan atau setidaknya dapat menemukan penjelasan langsung darinya tentang perbedaan kedua *qiyâs* ini. Dan gayung pun bersambut, pada akhirnya al-Subuki menemukan ungkapan Dawud (dalam karangan-karangannya) yang terkadang sering menyebutkan *qiyâs jaliy* dalam manuskripnya. Namun Dawud mengistilahkan *qiyâs jaliy* ini sebagai *ishtinbâth*. Observasi ilmiah (penyelidikan) al-Subuki ini semakin menguatkan pendapat bahwa pada dasarnya Dawud tidak mengingkari *qiyâs jaliy*. Dan semakin menguatkan pendapat bahwa sebenarnya Dawud tidaklah ulama yang hanya pandai dalam tranfer ilmu namun ia punya kredibilitas sebagai mujtahid. Karena itu, wajar saja apabila kemudian al-Subuki menyanjung Dawud sebagai ulama besar. Dan juga sangat pantas apabila al-Mahalli mengatakan: "Aku berlindung dari adzab Allah, andaikan pendapat Dawud tidak dianggap sama sekali."¹³ Ada satu catatan menarik lagi yang disampaikan al-Syaikh Abu Ishaq al-Syairazi ketika mengomentari Dawud. Menurutnya, Dawud adalah termasuk salah satu ulama yang dapat dijadikan panutan dalam masalah *furûiyyah*. Ia adalah orang yang sangat terkenal pada masa al-Syairazi dan masa setelahnya, terutama di Persia, tepatnya di Syairaz (masuk dalam wilayah Iran), Iraq, dan Maroko.¹⁴

Ketiga, yaitu pendapat yang mengakomodasi pendapat Dawud secara mutlak. Pendapat ini, di sebutkan al-Ustadz Abu Mansur Al-Baghdadi sebagai pendapat yang benar dalam madzhab Syafi'i dan

¹³ Yasin al-Fadani, *Ibid*, h. 448.

¹⁴ *Ibid*.

menurut Ibn al-Shalah pendapat ini adalah pendapat yang paling akhir setelah melalui proses penyaringan yang ketat.¹⁵ Namun sayang tidak ditemukan alasan yang mendukung statemen keduanya.

Di samping tiga syarat yang telah disebutkan tadi, ada syarat yang ditambahkan oleh Taj al-Din al-Subuki, yakni penjagaan *khilâf* tidak beresiko menjerumuskan pada perkara haram. Sebagaimana penegasan beliau: "Kami [para mujtahid] akan memprioritaskan keluar dari *khilâf* sebagai pilihan, jika keluar dari *khilâf* ini akan membantu terhadapantisipasi terhadap hal-hal yang diharamkan, melebihi prioritas kami keluar dari *khilâf* yang tidak beresiko melakukan perkara yang diharamkan. Oleh karenanya terkadang kami akan menganggap *khilâf* yang prinsipil dan perlu untuk menjaga *khilâf*nya, dan kami akan menjaga *khilâf* satu pendapat walaupun sebenarnya pendapat itu akan menjaga *khilâf* yang dilandasi dengan argumentasi yang lemah (atau malah tidak ada argumen sama sekali), namun resiko untuk melakukan hal-hal yang diharamkan sangat kecil. Sehingga pendapat itu kami anggap layak sebagai *khilâf* yang dipertimbangkan dalam *khurûj min al-khilâf*. Penjagaan *khilâf* yang didukung oleh dalil yang lemah tetap dijaga *khilâf*nya, namun dengan catatan hanya mendatangkan resiko - untuk melakukan keharaman- yang tidak begitu berarti.¹⁶

Contohnya, adalah apa yang terjadi pada orang-orang yang tidak pernah tinggal menetap (nomaden). Bagi mereka menyempurnakan shalat lebih utama dari pada meng*qashar* (walaupun mereka sedang dalam pengembaraannya). Pendapat yang mengemuka ini sebenarnya lebih dikarenakan adanya tujuan menjaga *khilâf* pendapat yang mengatakan tidak boleh meng*qashar* shalat dalam keadaan semacam ini. Walaupun pendapat -menyempurnakan shalat lebih utama -ini beresiko meninggalkan sunah meng*qashar* yang mendapat legitimasi syara'. Karena penyempurnaan shalat yang dilakukannya ini tidak berimbas meninggalkan legitimasi syara' secara mutlak/ menyeluruh, yakni meninggalkan kesunahan meng*qashar* shalat secara frontal. Bahkan, menurut al-Zarkasyi, bisa jadi kasus ini sama sekali tidak terakomodasi syari'at- yang menerangkan kesunahan meng*qashar* shalat dalam kondisi yang dialami si nomaden ini-, mengingat kejadian ini

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Al-Jarhazi, *Op.cit.*, h. 450.

jarang terjadi.¹⁷ Dengan demikian pendapat yang menyatakan menyempurnakan shalat lebih utama tetap masuk dalam kategori keutamaan *khurûj min al-khilâf*, walaupun bertentangan dengan pendapat sunah *qashar* lebih utama, karena pada dasarnya tidak menimbulkan keharaman, hanya meninggalkan pendapat *qashar* shalat yang menurut pendapat lain dianggap sunah.

Perlu ditambahkan di sini, bahwa menjaga *khilâf* tetap sunah walaupun dalilnya lemah apabila dalam penjagaan *khilâf* terdapat nilai kehati-hatian, demikian menurut al-Zarkasyi.

Contohnya seperti air dua *qullah* yang kurang sedikit yang terkena najis. Bila suatu saat air ini digunakan berwudlu, maka si pemakai disunahkan mengulangi shalatnya. Imam Qaffal menandakan, kesunahan mengulangi shalat ini dikarenakan ada motivasi menghindari *khilâf* yang mengatakan, standar volume 2 *qullah* adalah ukuran pasti (*tahdîd*), bukan ukuran pendekatan (*taqrib*). Untuk mengakomodir pendapat yang menyatakan bahwa standar dua *qullah* ini adalah ukuran pasti, maka air yang kurang sedikit –yang menurut pendapat yang lebih kuat cukup dengan metode pendekatan-, ia tetaplah air yang belum mencapai dua *qullah*. Walaupun pendapat yang menyatakan harus dengan ukuran pasti ini lemah, tetapi tetap diperbolehkan mengakomodasinya, karena ada motif berhati-hati.¹⁸

Syarat-syarat lain yang ditambahkan al-Zarkasyi adalah;¹⁹ pertama khuruj dari *khilâf* merusak *ijma'*. Contoh yang disampaikan al-Zarkasyi, sebagaimana yang dilakukan oleh Ibnu Syurayj yang membasuh dua telinganya bersamaan ketika beliau membasuh wajah ketika berwudlu. Dan pada saat beliau mengusap kepala beliau juga menyertakan pembasuhan dua telinga. Terakhir ia melakukan pembasuhan telinga dengan cara disendirikan. Menurut Ibnu Syurayj, pembasuhan telinga ini karena menghindari *khilâf* yang menyatakan bahwa telinga adalah bagian dari wajah. Oleh karenanya, beliau menganggap pembasuhan telinga ini adalah penyempurna kewajiban pembasuhan wajah (*ma la yatimmu al-wajib illa bihi fahuwa wajib*). Apa

¹⁷ *Ibid*, h. 450-451.

¹⁸ Al-Jarhazi, *Op.cit.*, h. 452.

¹⁹ Syarat-syarat ini dapat dibaca secara lengkap dalam Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, *al-Mantsûr fi al-Qawâid Fiqh Syafi'i*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, cet. I, 2000, I/346.

yang dilakukan Ibnu Syurayj ini sama sekali tidak dianggap sebagai pendapat yang disunahkan menjaganya. Karena, kesunnahan "pengumpulan" pembasuhan wajah dan dua telinga yang dilakukan Ibnu Syurayj ini, menurut al-Zarkasyi tidak pernah disampaikan oleh satupun ulama, sehingga tindakannya dianggap sebagai sesuatu yang "merusak" tatanan *ijma'*.

Sebagai wacana tambahan, ada ungkapan yang menarik dari al-Nawawi. Al-Nawawi menyatakan, orang yang menyalahkan Ibnu Syurayj justru keliru. Al-Nawawi membelanya, dengan menyatakan bahwa apa yang dilakukan oleh Ibn Syurayj sama persis dengan apa yang dilakukan oleh al-Syafi'i dan *ashhab*nya. Pembelaan al-Nawawi ini dilatarbelakangi pengamatannya terhadap apa yang dipraktekkan *ashhab*. Dalam kesahariannya, mereka menyunahkan membasuh dua *lengar*²⁰ bersamaan dengan pembasuhan wajah. Tindakan *ashhab* ini semata-mata dilakukan karena alasan menghindari *khilâf* ulama yang menyatakan dua lengar ini termasuk bagian dari wajah. Padahal dua lengar ini juga sudah disunahkan dibasuh ketika membasuh kepala, seperti yang dipraktekkan al-Syafi'i dan *ashhab*nya. Sehingga dalam kesimpulan akhirnya, al-Nawawi menyatakan bahwa yang dilakukan Ibnu Syurayj ini dapat dibenarkan karena sudah sesuai dengan apa yang dilakukan oleh al-Syafi'i dan *ashhab*nya.²¹ Ibnu Syurayj dapat dibenarkan karena motivasi yang dilakukannya adalah menghindari *khilâf* ulama yang mengatakan bahwa telinga adalah bagian dari kepala, sementara *ashhab* meyunahkan pembasuhan dua lengar, karena menghindari *khilâf* ulama yang mengatakan lengar adalah bagian dari wajah. Dari sini dapat disimpulkan ternyata pembelaan al-Nawawi pada Ibnu Syurayj, adalah karena dalam kasus ini yang terjadi adalah dua pekerjaan yang berbeda yang dilakukan dua orang yang berbeda dengan motivasi yang sama, yakni keluar dari *khilâf*.

Dengan demikian, contoh yang mengangkat apa yang dilakukan oleh Ibnu Syurayj ini, sebenarnya tidak dapat dijadikan sebagai contoh kasus yang betul-betul merusak *ijma'*. Seperti yang disampaikan Syaikh Yasin al-Fadani.²² Dengan bukti, seperti apa yang disampaikan al-Nawawi, ternyata apa yang dilakukan Ibnu Syurayj

²⁰ Tempat rambut yang mengarah ke bawah. Rambut ini terletak pada dua sisi kening.

²¹ Al-Zarkasyi, *al-Mantsûr*, *Op.cit.*, I/346-347.

²² Yasin al-Fadani, *Op.cit.*, h. 454.

motifasinya sama dengan *ashhab*. Lain dengan analisa al-Nawawi yang membela Ibnu Syurayj dari aspek motivasi keluar dari *khilâf* yang menyatakan telinga adalah bagian dari wajah. Syaikh Yasin, dengan melihat aspek lain, yang juga dalam kerangka membela Ibnu Syurayj, mengatakan justru apa yang dilakukan Ibnu Syurayj tidaklah keluar dari *ijma'*. Karena andaikan Ibnu Syurayj dikatakan membasuh wajah dan telinga secara bersamaan, namun pembasuhan ini tidak dilakukan Ibnu Syurayj secara keseluruhan. Yang dibasuh Ibnu Syurayj adalah cuma sebagian telinga sebagai penyempurna pembasuhan wajah. Sehingga pantas saja andaikan Syaikh Yasin mengatakan kasus ini kurang sempurna untuk dijadikan contoh syarat yang diajukan al-Zarkasyi. Walaupun pada dasarnya ia juga setuju dengan syarat pertama (tidak bertentangan dengan *ijma'*) yang diajukan al-Zarkasyi ini.

Kedua, adanya kemungkinan mengkompromikan dua pendapat yang berbeda. Andaikan tidak memungkinkan, maka pendapat yang kuat (*al-râjih*) tidak boleh kita tinggalkan karena menjaga *khilâf* pendapat yang lemah (*al-marjûh*). Karena dengan melakukan hal ini, secara tidak langsung berarti kita berpindah dari sesuatu yang wajib diikuti. Yakni, pendapat yang didasarkan prasangka kuat untuk diikuti (*al-râjih*).²³

Contoh syarat kedua ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah yang menyebutkan waktu ashar telah masuk apabila bayang-bayang suatu benda telah mencapai dua kali dari benda tersebut. Sementara Imam al-Ustkhuri (Syafi'iyah) berpendapat bahwa waktu ashar justru dianggap telah habis ketika bayang-bayang telah mencapai dua kali lipat suatu benda, yang berarti shalat ashar yang dilakukan setelah waktu ini dianggap sebagai shalat *qadlâ*. Walaupun pendapat al-Ustkhuri ini lemah (*dla'if*), namun tetap tidak dapat disatukan dengan pendapat Abu Hanifah. Karena apabila kita hendak menjaga *khilâf* yang disampaikan Abu Hanifah (shalat ashar masuk ketika bayangan benda menyamai dengan benda itu sendiri) akan mengakibatkan shalat ini dianggap tidak sah menurut pandangan al-Ustkhuri (waktu shalat ashar habis ketika bayangan benda sama dengan bendanya). Dan jika kita akan mempertimbangkan *khilâf* yang disampaikan al-Ustkhuri (ashar keluar ketika bayangan dua kali benda) akan ber-konsekuensi tidak sah menurut Abu Hanifah, yang mengatakan ashar

²³ Al-Jarhazi, *Op.cit.*, 1 455.

masuk dalam waktu ini. Dua pendapat ini sama sekali tidak dapat dikompromikan. Sehingga tidak dapat masuk dalam substansi kaidah, yaitu keutamaan keluar dari *khilâf*. Sebagian ulama mencoba memberikan solusi pertentangan dua pendapat ini dengan cara melaksanakan shalat ashar 2 kali. Namun hal ini, menurut Syaikh Yasin, akan berakibat fatal, karena pelaksanaan shalat dua kali ini menyalahi apa yang dijalankan Nabi saw. dan sahabatnya. Padahal Nabi saw. dan shahabatnya tidak pernah menjalankan shalat dua kali.

Ketiga, *khurûj min al-khilâf* tidak berpengaruh pada penafian (peniadaan) ibadah.

Seperti pendapat Imam Malik yang mengatakan bahwa umroh tidak boleh diulang dalam kurun waktu satu tahun. Pendapat Malik ini tidak dapat dijaga *khilâfnya*, karena akan menghalangi seseorang untuk mengulang ibadah umroh dalam satu tahun. Padahal Nabi saw. dan Aisyah ra. pernah melakukan umrah lebih dari sekali dalam waktu satu tahun.²⁴

Lain halnya bila upaya menjaga *khilâf* justru menambahkan 'nilai' ibadah, maka diperbolehkan. Seperti basuhan ke delapan yang diwajibkan oleh Imam Ahmad, ketika mensucikan najis 'berat' (*mughâllazhah*). Pendapat Imam Ahmad ini, didasari hadits Nabi saw. yang menerangkan pembasuhan najis jenis ini dengan tujuh kali basuhan air dan ditambah dengan satu 'kali basuhan lagi dengan dicampur debu.

Sebagai perbandingan, dalam madzhab al-Syafi'i hanya tujuh kali basuhan yang wajib dan salah satunya harus dicampur dengan debu. Dan menurut Syafi'iyah campuran debu dan air ini dianggap seperti dua kali basuhan sebagaimana hadits yang disampaikan Malikiyah. Dari titik inilah, kemudian penambahan satu kali basuhan tetap diperbolehkan dalam madzhab Syafi'iyah. Karena didalamnya justru akan menambahkan nilai ibadah.

Contoh -penjagaan *khilâf* yang mendatangkan nilai ibadah- yang lain adalah penambahan dua kali basuhan pada najis selain *mughâllazhah*, karena menjaga *khilâf* yang disampaikan Abu Hanifah yang menyatakan harus dengan dua kali basuhan. Sementara Syafi'iyah hanya mewajibkan satu kali basuhan. Abu Hanifah mendasari pendapatnya ini dengan hadits yang menyebutkan apabila ada orang

²⁴ *Ibid*, h. 458.

yang baru bangun tidur, ia tidak diperbolehkan menyelupkan tangan pada bejana air. Kecuali ia telah membasuh tangannya tiga kali. Dari hadits ini, kemudian Abu Hanifah menyimpulkan, bahwa orang yang ragu-ragu tentang najisnya tangan saja sudah diwajibkan untuk membasuh tangan tiga kali, apalagi orang yang sudah dalam keadaan yakin tangannya najis.²⁵

Apabila dalil pendapat yang bertentangan (*ta'arudl*) sangat lemah maka menjaga prinsip *khilâf* menjadi hilang, lebih-lebih dalam permasalahan yang berkaitan dengan hukum yang bisa berpengaruh pada pembatalan putusan hukum oleh *qâdli*. Apabila dalilnya saling berdekatan, maka tetap disunahkan keluar dari *khilâf* untuk mengantisipasi kebenaran yang mungkin justru berasal dari pendapat yang berseberangan seperti yang telah dituturkan oleh Imam Ibnu Abdi al-Salam ra.²⁶

KONSEKUENSI KHURÛJ MIN AL-KHILÂF

Ketika *khurûj min al-khilâf* dinilai sunah, dalam tataran praktis akan mengandung tiga konsekuensi. Seperti orang yang bermazhab Syafi'i (selanjutnya disebut dengan *syafi'iyyi*, dengan redaksi miring dan huruf s kecil) yang berwudlu dengan mengusap kepala secara keseluruhan.²⁷ Apakah dia harus meyakini kesunahannya seperti yang ada dalam madzhab Syafi'i, ataukah sebagai suatu kewajiban seperti yang ada dalam madzhab Maliki, atau justru hanya memutlakkan saja tanpa ada embel-embel apapun baik sunah atau wajib.

Pertanyaan ini secara kronologis dijawab oleh Imam al-Zarkasyi dalam *al-Manstûr*. Apabila *khilâf* yang ada berkisar tentang wajibnya sesuatu, maka orang yang tidak menyakini kewajibannya hendaknya tetap melakukannya dalam kerangka hati-hati. Seperti orang yang bermazhab Hanafi, hendaknya ia berniat ketika hendak melakukan wudlu. Walaupun dalam madzhab Hanafi niat wudlu tidak wajib, menurut mereka wudlu hanyalah ibadah perantara (*wasa'il*); bukan ibadah yang pokok (*maqâshid*) sehingga tidak wajib niat. Hal ini dilakukan semata-mata untuk 'menyesuaikan'

²⁵ *Ibid*, h. 456-457.

²⁶ *Ibid*, h. 453-454 dan Sayyid Alawi bin ahmad, *al-Fawâ'id al-Makkîyah*, al-Hidayah, Surabaya, Indonesia, tt, h. 69.

²⁷ Pengusapan kepala secara menyeluruh dalam madzhab Syafi'i sunah, sementara dalam madzhab Maliki wajib.

dengan madzhab Syafi'i yang mewajibkannya. Demikian pula ketika shalat, hendaknya ia membaca basmalah dalam Fatihah. Walaupun basmalah dalam al-Fatihah tidak wajib menurut madzhab Malik, al-Awza'i, Abu Hanifah, dan Dâwûd al-Zhahiri.

Namun solusi yang ditawarkan al-Zarkasyi dengan prinsip kehati-hatiannya ini ternyata masih menyisakan pertanyaan, apakah penganut madzhab Hanafi yang sudah melakukan niat ketika wudlu dan membaca basmalah ketika shalat, namun dalam hatinya tidak meyakini kewajibannya, sudah bebas dari *khilâf*. Dan apakah shalatnya sah menurut kedua madzhab.

Pertanyaan ini dicoba dijawab oleh Abu Ishaq al-Ishfirayini, menurutnya, bagi orang yang tidak meyakini kewajibannya tidak berpredikat keluar dari *khilâf*. Dan apabila ada orang yang berpedoman wajib membaca Fatihah (madzhab Syafi'i) makmum pada seorang imam shalat yang tidak meyakini kewajiban membaca basmalah dalam surat al-Fatihah, masih menurut Abu Ishaq, shalatnya tidak sah dalam pandangan kedua madzhab, namun dapat dikatakan sah hanya dalam pandangan madzhab Syafi'i saja.²⁸

Lain halnya apabila ada seorang makmum yang berbeda madzhab, semisal orang bermadzhab Hanafi yang dalam shalatnya menjaga *khilâf* yang ada dalam versi madzhab Syafi'i dengan cara melaksanakan kewajiban-kewajiban dalam shalat dan *thaharah*, maka jamaah yang dilakukan tetap sah. Demikian juga orang yang tidak meyakini apa yang dilakukannya adalah suatu kewajiban namun dalam hatinya dia tetap berprapasangka baik apa yang dilakukannya ini, di dalamnya terdapat penjagaan *khilâf* -walaupun imam shalatnya adalah *syafi'iyyi* yang meyakini kewajiban itu-, maka shalatnya ini juga sah, seperti halnya orang yang pertama (baca; orang yang menjaga kewajiban yang ada dalam madzhab Syafi'i dengan cara melaksanakannya). Artinya, ketidakyakinan kewajiban yang ada dalam hatinya tidak membahayakan terhadap keabsahan shalatnya.²⁹

Lain dengan pendapat Abu Ishaq al-Ishfirayini, mayoritas ulama (*jumhur*) mengatakan, cukup dengan wujudnya pelaksanaan wudlu dan pembacaan basmalah apa yang dilakukan oleh seorang makmum yang -walaupun-tidak meyakini kewajiban keduanya

²⁸ Abdullah al-Jarhazi, *Op.cit*, h. 457.

²⁹ Muhammad Yasin al-Fadany, *Op.cit*, h. 458.

sudah dapat dikatakan keluar dari *khilâf* dan di samping shalatnya pun sah tanpa ada *khilâf* dalam kedua madzhab.³⁰

Dari statemen yang diungkapkan oleh *jumhûr* ini, dapat dikembangkan sebagai berikut; apabila dalam satu tempat -masjid misalnya- ada dua orang yang bermadzhab Hanafi, yang satu tidak meyakini kewajiban basmalah dan wudlu dan yang satunya lagi meyakini kewajiban keduanya, maka yang lebih utama adalah bermakmum pada orang yang kedua, karena dengan makmum pada orang yang pertama -yang tidak meyakini kewajiban keduanya- *si* makmum belum dapat dikatakan *khurûj* dari *khilâf* dalam pandangan dua madzhab.

Perbedaan pendapat mengenai sudah keluar dari *khilâf* atau tidak seperti yang terjadi dalam contoh di atas juga terjadi pada *syafi'iyin* yang *taqlîd* pada orang yang bermadzhab Hanafi dalam hal-hal yang *dikhilâfkan* -seperti kewajiban basmalah dalam al-Fatihah dan kewajiban wudlu-. Artinya *syafi'iyin* yang *taqlîd* pada madzhab Hanafi tentang ketidakwajiban pembacaan basmalah dan wudlu hukumnya sama; untuk menentukan apakah ia sudah keluar dari *khilâf* atau tidak, ulama masih berbeda pendapat. *Khilâf* ini bermula dari perbedaan pendapat apakah diperbolehkan *taqlîd* atau tidak.³¹ Artinya ulama yang memperbolehkan *taqlîd* akan mengatakan sudah keluar dari *khilâf*, sementara ulama yang tidak memperbolehkan *taqlîd* akan berpendapat ia belum dapat dikatakan keluar dari *khilâf*.

SHALAT DUA ORANG YANG BERBEDA MADZHAB

Seperti telah maklum diketahui, bahwa melakukan sesuatu yang masih diperdebatkan kewajibannya dengan tanpa meyakini kewajibannya tidak mencukupi menurut pendapat al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfirayini. Sementara *taqlîd* pada orang yang meyakini sesuatu yang diwajibkan yang berkonsekuensi berpindah madzhab -yang dalam

³⁰ Abdullah al-Jarhazi, *Op.cit.*, h. 458.

³¹ *Ibid.*, h. 459. Dalam pandangan *Ushuliyin* terdapat beberapa pendapat. (1) Orang awam yang sudah mapan melaksanakan (*iltizâm*) satu madzhab tidak diperbolehkan pindah pada madzhab yang lain, karena ia sudah terikat dengan madzhab yang pertama, walaupun ia tidak menyadari. (2) Boleh berpindah madzhab secara mutlak. (3) Boleh dalam beberapa hal saja dan tidak boleh dalam hal yang lain. Periksa Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadany, *Op.cit.*, h. 459.

satu pendapat ini tidak diperbolehkan- atau melakukan kewajiban tanpa meyakini kewajibannya juga tidak mencukupi. Kasus dua orang shalat berjamaah yang berbeda madzhab ini mengandung tiga pilihan yang sama-sama dilematis. Maka, solusi terbaik yang ditawarkan al-Jarhazi dalam rangka mensinkronkan kedua madzhab ini adalah dengan meyakini perbuatan yang *dikhilafkan* itu sebagai yang wajib, dengan cara ini, shalatnya sah menurut kedua madzhab.³²

SEORANG BERMAZAHAB MALIKI BERMAKUM PADA SYAFI'I

Apabila ada penganut madzhab Syafi'i berwudlu dengan melaksanakan kesunahan mengusap seluruh kepala pada saat wudlu³³, lalu ada penganut madzhab Maliki ma'mum di belakangnya, maka penganut madzhab Maliki tadi sudah keluar dari *khilâf* menurut satu pendapat (*zhâhir*), dan pendapat Abu Ishaq yang mengatakan tidak sah itu tidak berlaku di sini, karena dua hal yang melatarbelakangi:

1. Pengusapan seluruh rambut kepala bernilai wajib menurut salah satu pendapat ulama Syafi'iyah.
2. Imam shalat yang bermadzhab Syafi'i telah memulai wudlunya dengan niat. Niat wudlu yang dilakukan *Syafi'iyin* ini akan mengakibatkan kewajiban membasuh kepala menurut madzhab Maliki. Dengan demikian mengusap seluruh bagian kepala ini sudah berstatus wajib, walaupun pada saat membasuh kepalanya si *Syafi'iyin* ini sama sekali tidak niat. Pembasuhan seluruh kepala yang dilakukannya ini sudah dapat dikatakan berstatus wajib, karena melakukan niat dalam setiap kali membasuh anggota-anggota wudlu tidaklah wajib.

Ketidakwajiban ini karena niat pembasuhan kepala secara keseluruhan ini telah tercukupkan oleh niat yang dimutlakkan pada permulaan wudlu.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa, Imam shalat yang bermadzhab Syafi'i -yang mengusap seluruh kepala- sudah dikatakan keluar dari *khilâf* Imam Malik walaupun dia meyakini mengusap seluruh kepala adalah sunah. Sedangkan apabila dia berniat melakukan sunah ketika membasuh seluruh kepala, maka dia tidak

³² *Ibid.*

³³ Dalam madzhab Syafi'i kepala yang wajib diusap adalah sebagian saja.

dikatakan keluar dari *khilâf* karena dia sudah berpaling dari pendapat Imam Maliki ra.³⁴

KAPAN DISUNAHKAN KELUAR DARI *KHILÂF*

Dalam kitab *Qawâ'id al-Ahkâm*, 'Izzuddin bin Abd al-Salam mengkritik terhadap sebagian *ashhab* Syafi'i yang menggeneralisasi keluar dari *khilâf* sebagai lebih keutamaan daripada memperturutkan masuk di dalamnya. Padahal, -menurutnya- tidak demikian halnya. Ada kualifikasi yang lebih tegas menjelaskan keutamaan keluar dari *khilâf*. Yang pertama, apabila *khilâf* yang terjadi adalah antara pendapat yang mengatakan haram sementara pendapat lain menyatakan boleh. Maka, keluar dari *khilâf* -dengan cara menghindari keharaman- jauh lebih utama. Kedua, *khilâf* yang berkaitan dengan kesunahan dan kewajiban, maka 'menetralkan' kedua pendapat ini dengan cara melaksanakannya lebih utama. Ketiga, *khurûj* dalam domain perkara yang disyari'atkan. Seperti *khilâf* yang terjadi antara Imam Malik yang mengatakan makruh membaca basmalah dalam surat Fatihah, berbeda dengan Imam Syafi'i yang mengatakan wajib, maka yang terbaik adalah melakukannya.

Contoh lain yang bisa dikomparasikan dalam domain ini adalah, *khilâf* antara Imam Syafi'i dan Abu Hanifah dalam shalat *Kusûf*. Al-Syafi'i mengatakan sunah melakukan shalat *Kusûf* sesuai dengan yang ada dalam keterangan hadits yang menjelaskannya (tidak sama dengan shalat sunah yang lain), sementara menurut Abu Hanifah, shalat *Kusuf* tata caranya sama dengan shalat-shalat sunah yang lain. Dari *khilâf* dua Imam ini, kita sunah menghindarinya dengan cara melakukan pendapat yang berlawanan (pendapat Abu Hanifah dan yang lain).

Begitu juga *khilâf* yang terjadi dalam permasalahan mengangkat tangan ketika takbir. Abu Hanifah mengatakan tidak sunah -seperti halnya pendapat Malik-, sedangkan menurut Imam Syafi'i merupakan suatu kesunahan, karena ada kesepakatan atas validitas (*shahîh*) dan banyaknya hadits yang membahas tentang kesunahan mengangkat tangan. Kita disunahkan untuk menjaga *khilâf* mereka dengan melakukannya.

³⁴ Al-Jarhazi, *Ibid*, h. 460.

Dari sekian contoh yang telah dipaparkan, Al-'Izz menyimpulkan bahwa, ketentuan umum kesunahan keluar dari khlilaf; apabila dalil yang dibuat tendensi ulama yang berseberangan pendapat amat lemah dan "jauh" dari kebenaran (baca; tidak bisa dijadikan dalil syar'i), maka pendapat yang dikemukakannya tidak dianggap. Terlebih lagi apabila dalil yang digunakan adalah dalil yang berpotensi merusak tatanan hukum yang sudah baku.³⁵ Maka jelas tidak layak untuk diterapkan.

EPILOG

Dari penjelasan di atas hendaknya kita menjadi lebih arif dalam menyikapi perbedaan atau polemik yang terjadi di kalangan fuqaha. Karena hanya dengan sikap proporsional, kita dapat menempatkan pendapat mereka sesuai dengan porsi dan objek yang tepat. Apalagi dibumbui semangat intelektual untuk lebih mencermati landasan-landasan yang mereka gunakan sebagai pijakan hukum, sehingga kita menjadi orang yang lebih mengedepankan objektifitas, bukan karena fanatisme mazhab. Karena dari berbagai keragaman pendapat yang mereka kemukakan ini justru telah memperkaya khazanah keilmuan Islam, disamping kekayaan pendapat akan dapat digunakan dalam kondisi dan tempat yang berbeda. Dan yang lebih penting pada tataran realitas masyarakat bawah yang menghendaki jawaban permasalahan yang bertoleransi dan reperesen-tatif. Dari sini, tentu kita dapat mengais kekayaan pendapat yang telah mereka 'kreasikan'. *WaLlahu a'lam* []

³⁵ 'Izzuddin Abd al-Aziz Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, ed. Abd al-Lathif Hasan Abd al-Rahman, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Libanon, Cet. I, 1999, h. 168-169.

KAIDAH KE – 13

الدَّفْعُ أَقْوَى مِنَ الرَّفْعِ

Menolak lebih kuat daripada menghilangkan

Dalam ilmu kedokteran sering kita mendengar istilah: "mencegah lebih baik daripada mengobati". Atau dalam bahasa akademis dikenal jargon: tindakan preventif lebih baik daripada tindakan kuratif. Dua motto inilah yang hampir mendekati makna substansial kaidah ini.

Dalam tataran hukum praktis, air dua *qullah* dinilai mempunyai potensi untuk "mempertahankan" dirinya dari unsur eksternal yang dapat menjadikannya najis. Di samping itu, air yang sudah mencapai dua *qullah* telah disepakati kesuciannya.¹ Berbeda dengan air *musta'mal* (: air yang telah digunakan untuk menghilangkan najis) yang diperbanyak kuantitasnya menjadi dua *qullah*; kesuciannya masih diperselisihkan oleh ulama. Sebab dalam kasus pertama (air yang sejak semula berjumlah dua *qullah*) memiliki potensi menolak (*daf'u*) atas percampuran unsur eksternal, sementara pada kasus yang kedua (air *musta'mal* yang ditambahi hingga mencapai dua *qullah*) hanya memiliki potensi menghilangkan (kuratif; *raf'u*). Padahal kedudukan *daf'u* jelas lebih kuat daripada *raf'u*, di samping alasan lain, yaitu status suci yang tidak diperselisihkan.²

Dari contoh di atas dapat diambil kesimpulan bahwa yang dinamakan *daf'u* adalah potensi untuk menolak pengaruh unsur eksternal yang dapat mempengaruhi statusnya. Inilah definisi yang ditawarkan

¹ Tentang hal ini dapat dilihat dalam Muhammad al-Khatib al-Syarbini, *Mughni al-Muhtaj*, Dar al-Fikr, Beirut, I/23

² Syaikh 'Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbadi al-Lahji al-Hadlrami al-Syakhawi, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah, Surabaya, Cetakan III, 1410 H, h. 70.

Ibnu Hajar dan Abu Makhramah.³ Sementara maksud dari *raf'u*, menurut Ibnu Hajar, adalah proses menghilangkan sebuah sifat yang telah wujud. Sifat yang telah wujud itu seperti halnya sifat *musta'mal* yang terdapat pada air. Ketika ia diperbanyak dan mencapai dua *qullah*, maka penambahan itu dapat menghilangkan status *musta'mal*-nya. Inilah yang dimaksud dengan *raf'u* versi Ibnu Hajar.⁴

APLIKASI KAIDAH

Persoalan-persoalan yang terangkum dalam kaidah ini, antara lain:

- 1) Seorang yang mempunyai perangai fasik⁵, pada dasarnya tidak diperkenankan menjadi pemimpin (*imâm*). Sebab kursi kepemimpinan membutuhkan figur bertanggungjawab dan mampu memegang amanah kepemimpinan. Tujuan ini akan tercapai bila dilakukan seleksi ketat terhadap calon-calon pemimpin, sebagai upaya preventif (pencegahan) agar amanah kepemimpinan dapat berjalan sesuai koridor yang berlaku. Caranya adalah dengan membatasi hak kepemimpinan bagi mereka yang tidak mempunyai perangai fasik, karena orang fasik umumnya tidak bisa mengemban amanah yang diembannya. Inilah upaya *daf'u* dalam masalah kepemimpinan. Namun ketika perbuatan fasik baru timbul ketika ia telah diangkat menjadi pemimpin, hal itu tidak mengakibatkan jabatannya lepas.⁶
- 2) Perbedaan agama antara dua calon suami-istri adalah faktor yang menyebabkan keduanya terhalang (*daf'u*) melangsungkan pernikahan. Namun bila faktor ini terjadi pada saat pernikahan sudah terjadi, misalnya salah satunya ada yang murtad, maka

³ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 462.

⁴ Penamaan *daf'u* dan *raf'u* ini, masih menurut Ibnu Hajar, dapat dilihat pada kesunahan menghadapkan bagian luar telapak tangan ke atas saat berdoa memohon terhindar (*raf'u*) dari musibah yang akan terjadi. Dan bagi orang yang ingin mengusir (*daf'u*) balak yang telah terjadi, disunahkan berdoa dengan menghadapkan ke atas telapak tangan bagian dalam.

⁵ Melakukan dosa-besar atau terus-menerus melakukan dosa kecil

⁶ Abdullah bin Sa'id al-Lahji, *Op.cit.*, h. 70.

ikatan pernikahan diantara mereka tidak otomatis hilang (*raf'u*), melainkan ditunda sampai masa 'iddah sang istri habis.⁷

- 3) Pada dasarnya, seorang suami memiliki hak untuk melarang istrinya (*al-daf'u*) melaksanakan kewajiban haji. Namun bila sang istri sudah terlanjur berangkat, para ulama masih berbeda pendapat menyikapinya.⁸ Pendapat pertama menyatakan bahwa sang suami tidak berhak memaksa istrinya keluar (*al-raf'u*) dari ritual hajinya, karena sang istri sudah terlanjur mengerjakan. berbeda bila larangan itu dilakukan sejak awal sebelum istrinya mengerjakan rukun-rukun haji. Inilah bukti bahwa *al-daf'u* memang lebih kuat daripada *al-raf'u*.
- 4) Orang yang berangkat bepergian sebelum masuk waktu puasa (sebelum terbitnya fajar) diperbolehkan tidak berpuasa dalam perjalanan, karena pada awal keberangkatannya, ia belum melaksanakan puasa. Inilah yang dimaksud dengan *al-daf'u*. Lain halnya bila saat keberangkatannya, ia telah melaksanakan berpuasa, maka tidak dibolehkan berbuka di perjalanan. Sebab berbuka di perjalanan baginya sama dengan *al-raf'u*, padahal status ini tidak lebih kuat daripada *al-daf'u*.⁹

KONTROVERSI SEPUTAR MAKNA KAIDAH

Teks kaidah di muka, secara sederhana mempunyai arti: "potensi menolak lebih kuat daripada potensi menghilangkan." Namun menurut al-Jarhazi, bunyi tekstual kaidah ini sebenarnya masih "bermasalah". Para ulama belum sepenuhnya sepakat dengan formulasi kaidah ini, terutama bila dikaitkan dengan beragam persoalan yang dicakupnya.

Abu Makhramah, yang memiliki definisi tersendiri, tidak setuju dengan pendapat Ibnu Hajar yang mengatakan bahwa *al-daf'u aqwâ min al-rafi*. Abu Makhramah memberikan contoh air yang kurang

⁷ *Ibid.*

⁸ Abu 'Abdillah Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id fiqh Syafi'i*, Makatabah al-Rusydu, Riyadl, cet. I, 2000, juz I, h. 361.

⁹ Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 260. Contoh-contoh lain dapat dibaca dalam Syaikh 'Abdullah al-Lahji, *Loc.cit.*

dari dua *qullah*, dimana ia dapat mensucikan barang najis yang didatanginya (*raf'u*), misalnya dengan cara disiramkan, walaupun tidak mampu menolak (*daf'u*) jika ada barang najis yang menjatuhinya. Dengan demikian, masih mengutip Abu Makhramah, air yang kurang dari dua *qullah* ini sebenarnya mempunyai potensi *daf'u*, walaupun kadarnya jauh lebih kecil daripada potensi *raf'u*-nya.

Selain contoh di atas, Abu Makhramah juga berargumen bahwa syariat telah memberikan potensi dengan menempatkan segala sesuatu sesuai kadarnya masing-masing. Buktinya, baik air ataupun najis, kedua-duanya bisa memiliki potensi menolak (*al-daf'u*) jika posisinya mendatangi, bukan didatangi. Buktinya, jika najis yang mendatangi air, maka ia punya kekuatan menajiskan air tersebut. Sebaliknya, jika air yang mendatangi najis, maka ia pun memiliki kekuatan dominan untuk mensucikannya.¹⁰ Inilah argumen yang mendasari ketidaksetujuan Abu Makhramah pada formulasi kaidah yang ditawarkan Ibnu Hajar.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa air yang memiliki potensi *raf'u* juga mempunyai potensi *daf'u*. Sebaliknya, air yang mempunyai potensi *daf'u* juga mengandung potensi *raf'u*. Sementara dalam persoalan air yang kurang dari dua *qullah*, seperti telah disebutkan di atas, justru membuktikan bahwa *al-raf'u aqwâ min al-daf'i* (menghilangkan lebih kuat daripada menolak). Hal ini justru terbalik dengan formulasi kaidah.

Untuk menetralkan perbedaan pendapat ini, al-Jarhazi, mengutip al-Zarkasyi menyatakan bahwa, salah satu dari air dan najis yang mendatangi yang lain (*al-wârid*) memang mempunyai potensi *daf'u* yang lebih ringan dibandingkan dengan potensi *raf'u*-nya. Sementara Ibnu Hajar dan Abu Makhramah sepakat bahwa *al-daf'u* terkadang lebih kuat dalam satu persoalan, dan *al-raf'u* terkadang juga lebih kuat dalam permasalahan yang lain. Dengan demikian, perbedaan pendapat tersebut tidak perlu diperpanjang, karena baik Ibnu Hajar maupun Abu Makhramah sama-sama meyakini bahwa segala sesuatu memiliki potensi sesuai dengan statusnya masing-masing, apakah ia sebagai *al-wârid* (yang mendatangi) atau *al-mawrûd* (yang didatangi). *WalLahu a'lam.* []

¹⁰ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 464.

KAIDAH KE – 14

الرُّخْصُ لِاتِّسَاطِ بِالْمَعَاصِي

Keringanan hukum tidak digantungkan pada kemaksiatan

Syariat Islam adalah tatanan hukum yang mencakup seluruh sisi kehidupan manusia. Kesulitan yang tidak pernah lepas dari pergulatan kehidupan manusia, tidak luput dari keterlibatan syariat untuk – setidaknya – mengurangi kesulitan yang dialaminya. *Rukhsah* adalah salah satu bentuk nyata yang ditawarkan syariat untuk membantu manusia dalam mengemban misi sucinya sebagai *khalifah Allah fi ardl* (pengganti Tuhan di muka bumi).

Melakukan *rukhsah* akan sangat bergantung pada faktor yang mendorong timbulnya keharusan untuk melaksanakannya. Apabila yang melatarbelakanginya adalah perbuatan haram, maka *rukhsah* tidak dapat diwujudkan. Sebaliknya, jika yang melatarbelakangi bukanlah pekerjaan haram, maka *rukhsah* dapat dilaksanakan. Demikian al-Suyuthi memaknai maksud kaidah di atas.¹

DEFENISI RUKHSHAH

Secara etimologi, *rukhsah* mempunyai makna kemudahan. Sedangkan terminologi fiqh memaknai *rukhsah* sebagai hukum-hukum syariat yang terbentuk karena adanya beberapa *'udzur*. Artinya, tanpa keberadaan *udzur* maka *rukhsah* tidak dapat diterapkan.² Dengan pengertian semacam ini, dapat diambil pengertian bahwa pelaksanaan *rukhsah* adalah pengecualian dari hal-hal yang dilaksanakan sesuai dengan hukum asalnya (*al-hukm al-ashl*). Pemberlakuan *rukhsah* -yang masuk dalam pengecualian ini- hanya akan muncul ketika dalam keadaan *dlarurat* atau *udzur*. Karena karakternya yang demikian ini, pemberlakuan *rukhsah* ini semata-mata hanya bertujuan untuk

¹ Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Arybâh wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, Cet. IV, 1998, h. 263.

² Dr. Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushûl al-Fiqh*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut, Libanon, Cet. VII, 2001, h. 51.

"menghilangkan" kesulitan yang dialami seorang hamba. Secara umum, pekerjaan yang mendapat *rukhsah* ini akan "mengalihkan" status hukum pekerjaan yang hukum asalnya wajib dilaksanakan menjadi hanya berstatus *ibâhah* (boleh). Dalam kasus-kasus lain, *rukhsah* bisa mengalihkan status hukum perbuatan yang semula haram dilaksanakan menjadi perbuatan sunah, atau bahkan wajib.³

Pengertian yang telah disebutkan ini, identik dengan defenisi *rukhsah* yang diungkapkan Taj al-Din al-Subuki dalam *Jam' al-Jawâmi'*. Menurutnya, *rukhsah* adalah perubahan hukum yang semula sulit dilaksanakan seorang *mukallaf* menjadi mudah. Seperti perubahan dari hukum haram menjadi boleh dilakukan atau perbuatan yang harus ditinggalkan menjadi halal. Dan dalam pelaksanaan *rukhsah*, sebenarnya masih ada sebab yang mengantarkan pada pelaksanaan penyebab hukum pekerjaan yang asal.⁴

MACAM-MACAM RUKHSHAH

Dr. Abd al-Karim Zaidan dalam *al-Wajîz* mengungkapkan, *rukhsah* dapat dikelompokkan menjadi tiga kategori, yaitu:

1. Diperbolehkan melakukan hal-hal yang haram dalam keadaan darurat, sebagaimana diperbolehkannya mengucapkan kalimat kufur ketika terancam akan dibunuh, jika tidak mengucapkan kalimat itu.
2. Boleh meninggalkan kewajiban. Seperti meninggalkan puasa Ramadhan bagi musafir atau orang sakit. untuk menghilangkan *madlarat*.
3. Disahkannya sebagian akad yang menjadi kebutuhan masyarakat umum, seperti akad *salam*.⁵

³ *Ibid.*

⁴ Taj al-Din bin Abd al-Wahhab al-Subki, *Jam'u al-Jawâmi'*, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, Indonesia, tt, I/119.

⁵ *Rukhsah* secara apik juga diklasifikasikan oleh Ibn al-Subki. Ibn al-Subki menambahkan pelaksanaan *rukhsah* yang termasuk dalam golongan *khilâf al-awla*. Contohnya adalah seorang musafir yang berbuka puasa, padahal kondisinya memungkinkan untuk berpuasa. Berbuka puasa baginya hukumnya adalah *khilâf al-awla*. Dan *rukhsah* yang wajib dilaksanakan seperti memakan bangkai dalam keadaan darurat, walaupun ada juga yang mengatakan bahwa memakan bangkai dalam kondisi ini tidak wajib; cuma diperbolehkan saja. Lihat dalam Taj al-Din al-Subuki, *Ibid*, h. 121.

HUKUM RUKHSHAH

Pada awalnya hukum *rukhsah* adalah *ibâhah* atau boleh dilaksanakan. Yang melatarbelakangi hal ini adalah karena pada dasarnya, yang menjadi pertimbangan utama pelaksanaan *rukhsah* adalah timbulnya 'udzur yang dialami seseorang sekaligus untuk menghilangkan kesulitan yang dihadapinya. Dalam konteks ini, *rukhsah* tidak dapat diaplikasikan kecuali dengan diperbolehkannya melakukan hal-hal yang diharamkan, atau diperkenankan meninggalkan pekerjaan yang diwajibkan. Namun tidak menutup kemungkinan meninggalkan *rukhsah* akan lebih utama. Seperti halnya seseorang yang dipaksa untuk mengucapkan perkataan yang bisa mengakibatkan kufur (baca; walaupun hatinya tetap dalam kondisi iman). Dalam keadaan demikian, seseorang boleh mengucapkannya, walaupun yang lebih utama adalah menghindarinya. Karena dengan sikap semacam ini secara tidak langsung akan menunjukkan pengagungannya terhadap agama, teguh membela kebenaran, menggetarkan hati lawan, dan dapat menguatkan mental kaum muslimin lainnya.

Ada cerita menarik yang berkaitan dengan tema ini. Suatu ketika kroni Musaylamah al-Kadzdzâb menangkap dua orang Islam untuk dihadapkan kepadanya. Singkat cerita, lelaki muslim pertama diinterogasi oleh Musaylamah, "Apa yang dapat kau katakan tentang Muhammad" tanya Musaylamah. "Dia adalah utusan Allah," jawab lelaki itu. Musaylamah kemudian menyelidik, "Lantas apa yang dapat kau katakan tentang aku?" Orang yang pertama ini dengan sangat terpaksa menjawab, "Engkau juga sama (utusan Allah)". Dengan perkataannya ini, terbebaslah ia dari penyiksaan Musaylamah.

Kini tibalah giliran orang kedua untuk diinterogasi. Ketika ia ditanya tentang siapakah Muhammad, dengan tegas ia menjawab, "Muhammad adalah utusan Allah swt." Namun ketika Musaylamah bertanya tentang siapakah status dirinya, lelaki ini dengan cerdas menjawab, "Saya tuli, pendengaran saya tidak normal." Mendengar jawaban ini, Musaylamah mengulang pertanyaannya sampai tiga kali, dan tiga kali pula laki-laki tersebut menjawab dengan jawaban yang sama. Karena sudah geram, Musaylamah pun membunuhnya.

Ketika berita tentang peristiwa itu sampai kepada Nabi saw., beliau lalu menjelaskan duduk masalahnya. Nabi saw. bersabda, "Orang pertama (yang mengakui kenabian Musaylamah secara terpaksa) telah memanfaatkan *rukhsah* dari Allah swt. Sedangkan orang kedua

(yang tidak mengakuinya) telah berkata benar tanpa *tedeng aling-aling*. Dan berbahagialah ia di akhirat.”

Dari sepenggal cerita ini dapat kita pahami bahwa ketegaran sikap dalam menghadapi paksaan berkata kufur dan mengambil *azimah* (baca; tidak memanfaatkan *rukhsah*) lebih utama daripada melaksanakannya.⁶

PERTAUTAN RUKHSHAH DAN MAKSIAT

Segala aktivitas yang mengandung unsur kemaksiatan, tidak dapat memperoleh keringanan atau dispensasi hukum dari syariat (*rukhsah*). Contohnya seperti hamba sahaya yang pergi melarikan diri dari majikannya. Status hamba yang dianggap sebagai ‘harta benda’ mengharuskan ia mentaati segala perintah majikan. Jika ia melanggar dengan pergi atau melarikan diri, maka kepergiannya dianggap sebagai sebuah kemaksiatan.⁷ Sehingga selama dalam perjalanan, ia tidak boleh melaksanakan *rukhsah*, seperti meng-*qashar* shalat walaupun jarak perjalanannya telah mencapai dua *marhalah*.

Sebagaimana telah dijelaskan dalam kaidah *kubra*, bahwa *rukhsah* dalam perjalanan adalah berupa *qashar* dan *jama'* shalat, mengusap sepatu kulit ketika berwudlu (tidak perlu membasuh kaki) selama tiga hari, mendirikan shalat sunah di atas kendaraan tanpa harus menghadap kiblat, dan meninggalkan shalat jumat dengan diganti shalat dzuhur, dan melakukan tayamum sebagai pengganti wudlu' saat kesulitan mendapat air.⁸ Semua *rukhsah* yang disebutkan ini tidak boleh dilakukan oleh orang yang melakukan perjalanan maksiat. Hanya tayamumlah yang masi diperselisihkan ulama.

Rukhsah yang berupa tayamum masih diperselisihkan apakah boleh dilaksanakan oleh musafir yang melaksanakan maksiat ataukah tidak. Dalam konteks ini, Imam al-Subuki memberikan tanggapan, bahwa ia tidak diperbolehkan melakukan tayamum. Tapi jika kemudian dia meninggalkan shalat karena tidak diperbolehkan tayamum, maka dia tetap mendapat dosa. Sebab, menurut al-Subuki, ia masih mungkin untuk mendapatkan *rukhsah* dalam bentuk tayamum, walaupun harus melalui beberapa proses. Prosesnya adalah sebagai

⁶ Dr. Abd al-Karim Zaidan, *Op.cit*, h. 52.

⁷ Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadany, *al-Fawâid al-Janîyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, Cet. I, 1997, h. 466.

⁸ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Op.cit*, h. 260.

berikut; pertama-tama ia harus bertaubat, kemudian melaksanakan kewajiban yang membutuhkan media tayamum-semisal shalat-, baru kemudian melakukan tayamum. Dengan cara ini ia akan terhindar dari dosa.

Sedangkan menurut *qawl shahih*, walaupun dia melakukan maksiat, tapi dia tetap diwajibkan bertayamum demi memuliakan waktu shalat (*lihurmat waqti al-shalât*). Setelah itu, dia wajib mengulangi shalatnya meskipun tayamum dilakukan karena alasan sedang sakit, luka, atau atau karena tidak menemukan air.

Selanjutnya, yang dimaksud maksiat dalam kerangka ini adalah maksiat yang dihubungkan dengan diri *si* pelaku, bukan orang lain.⁹ Artinya, jika perbuatan tersebut disandarkan pada orang lain maka bukanlah termasuk maksiat, namun jika disandarkan pada dirinya dapat dianggap sebagai kemaksiatan. Seperti perjalanan yang dilakukan budak yang telah disebutkan di atas; perjalanan itu akan dianggap maksiat karena dilakukan oleh dirinya yang notebene seorang hamba sahaya, sementara bepergian yang dilakukan oleh selain hamba sahaya tidak dikategorikan maksiat.

KLASIFIKASI MAKSIAT DALAM PERJALANAN

Ada sebuah ungkapan, bahwa suatu pertanda (*qarînah*/indikasi) tidak mempengaruhi terhadap niat seseorang. Artinya, pertanda yang mengarah pada perbuatan maksiat tidak mempengaruhi i'tikad seseorang yang pada awalnya punya niat berbuat baik. Karena itu, ketika dalam perjalanan seorang musafir berasyik-masyuk dengan seorang perempuan, misalnya, padahal pada awal perjalanannya ia tidak punya niat melakukan zina, maka perjalanan itu tidak dihukumi sebagai maksiat.¹⁰

Dalam perkembangan selanjutnya, tercetuslah istilah *ma'shiyah bi al-safar* (bermaksiat sebab bepergian), *ma'shiyah fi al-safar* (maksiat dalam masa bepergian), dan *ma'shiyah bi al-safar fi al-safar* (bermaksiat sebab dan dilakukan saat bepergian). Tiga klasifikasi ini memiliki

⁹ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 466.

¹⁰ *Ibid*, h.470.

bentuk berbeda dengan konsekuensi hukum yang berbeda pula. Pemilahnya adalah sebagai berikut:¹¹

Pertama, ma'shiyah bi al-safar. Yakni seorang musafir yang bermaksiat (*'âshî*) disebabkan perjalanan yang dilakukannya. Misalnya ia melakukan perjalanan dengan tujuan minum arak atau mencuri. Musafir seperti inilah yang tidak mendapatkan *rukhsah*, karena perjalanan itu sendiri sudah termasuk kategori maksiat, sementara *rukhsah* erat hubungannya dengan perjalanan. Keterkaitan antara *rukhsah* dan *safar* layaknya hubungan kemunculan akibat setelah adanya sebab (azas kausalitas).¹² Perginya seorang istri dengan motif tidak taat pada suami (*nusyûz*), atau seseorang yang tujuan kepergiannya adalah mengganggu ketertiban umum (*qath' al-tharîq*), juga termasuk dalam kelompok pertama ini, yakni tidak mendapat *rukhsah* dalam perjalanan karena dikategorikan sebagai *al-'âshî bi al-safar* atau orang yang bermaksiat dengan perjalanannya.¹³

Kedua, ma'shiyah fi al-safar. Yakni musafir yang berpredikaat *'âshî* bukan karena perjalanan yang dilakukannya, melainkan karena ada unsur eksternal yang mendorongnya melakukan kemaksiatan di perjalanan. Contohnya musafir yang bertujuan melaksanakan ibadah haji, namun di tengah jalan mencuri barang orang lain. Musafir ini tetap diperbolehkan melaksanakan *rukhsah*, karena pada dasarnya ia hanya melakukan maksiat dalam perjalanan (*fi 'al-safar*), sedangkan perjalanannya sendiri bukanlah maksiat. Dengan demikian ia tidak berdosa disebabkan perjalanannya ini, walaupun tetap berdosa karena perbuatan mencurinya.¹⁴ Dengan latar belakang semacam ini kemudian teretuslah hukum diperbolehkan mengusap *muzah*¹⁵ hasil *ghasaban*, walaupun hukum memakainya tetap haram. Keharaman memakai *muzah* hasil *ghashaban* ini bukan karena unsur pemakaiannya, melainkan karena penguasaan atas barang milik orang lain tanpa izin orang yang bersangkutan. Artinya, walaupun ia tidak memakai *muzah* tersebut, ia tetap berdosa selama *muzah* itu belum dikembalikan kepada pemiliknya.¹⁶

¹¹ Lihat selengkapnya dalam Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Op.cit.*, h. 470.

¹² Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Op.cit.*, h. 263.

¹³ Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Op.cit.*, h. 468.

¹⁴ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Loc.cit.*

¹⁵ *Muzah* adalah sepatu kulit yang banyak dijumpai di kawasan Arab yang dipakai untuk menahan hawa dingin atau untuk kenyamanan ketika melakukan perjalanan.

¹⁶ *Ibid.*

Ketiga, ma'shiyah bi al-safar fi al-safar. Yaitu seorang musafir yang berpredikat 'ûshî dalam perjalanan yang diperbolehkan. Artinya, pada mulanya perjalanan yang dilakukannya punya tujuan baik, namun di tengah perjalanan itu niatnya berubah. Perjalanan yang asalnya bertujuan untuk mengeratkan tali bersilaturrehmi, misalnya, berubah menjadi terlarang secara syar'i, seperti untuk menarik pungutan liar, berzina, mencuri, dan lain sebagainya. Inilah yang disebut *al-'ûshî bi al-safar fi al-safar* (orang yang bermaksiat sebab dan saat melakukan perjalanan). Menurut satu pendapat (*qawl ashah*), ia tidak boleh melakukan *rukhsah* ketika niatnya sudah berubah untuk bermaksiat. Sedangkan menurut pendapat lain (*muqâbil ashah*), ia boleh melakukan *rukhsah* secara mutlak, baik sebelum atau sesudah merubah niatnya. Pertimbangannya, perjalanan yang ia lakukan pada mulanya adalah *mubâh* (diperbolehkan) sehingga kebolehan ini terus bertahan hingga akhir perjalanan.¹⁷

ANAK KECIL YANG MELAKUKAN 'MAKSIAT'

Maksiat ternyata tidak hanya dapat dilakukan oleh orang dewasa. Anak-anak pun ternyata dapat melakukan perbuatan melanggar aturan agama. Seperti seorang bocah yang melarikan dari walinya. Namun maksiat yang dilakukan oleh seorang bocah yang belum terbebani kewajiban agama jangan diartikan sebagai maksiat yang sebenarnya. Seorang bocah yang tidak tahu apa-apa ini tidak dapat dikatakan berdosa ketika dia melakukan pelanggaran-pelanggaran agama, termasuk ketika melakukan perjalanan. Namun karena perbuatan yang dilakukannya adalah pelanggaran, maka fiqh menyebutnya sebagai maksiat secara lahir saja (*shuratan*) atau dengan kata lain bentuknya saja perbuatan tersebut maksiat, tapi pada dasarnya bukan. Menurut Ibnu Hajar dalam *al-Imdâd*, kasus ini memberi ruang perbedaan pendapat. Menurut Syaikh Zakaria, seorang bocah yang melakukan maksiat tidak boleh memanfaatkan *rukhsah*, walaupun ia tidak berdosa karena melakukan perjalanan maksiat, namun pelarian yang dilakukannya tidak dibenarkan oleh syariat.¹⁸

¹⁷ Muhammad Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 468

¹⁸ *Ibid.*

RUKHSYAH DAN RAGAM AKTIFITAS

Menurut Syaikh Yasin, *rukhsyah* dapat berkelindan (*jama'a*) dengan hal-hal yang wajib, sunah, *ibâhah*, dan *khilâf al-awla*.¹⁹ Jika demikian halnya, apakah *rukhsyah* juga dapat berhubungan dengan perbuatan makruh, atau bahkan haram? Al-Ghazali secara tegas menyatakan tidak.²⁰

Untuk *rukhsyah* yang sunah adalah sebagaimana *rukhsyah* melaksanakan shalat dengan cara *qashar* ketika perjalanan telah mencapai jarak tiga *marhalah*.²¹ Untuk *rukhsyah* yang boleh dilakukan adalah sebagaimana akad pesan-memesan (*salam*),²² dan *rukhsyah* yang *khilâf al-awla*²³ sebagaimana berbuka (tidak berpuasa) bagi orang yang sedang dalam perjalanan, yang sebenarnya mampu untuk terus berpuasa.

Sedangkan *rukhsyah* yang haram, menurut ulama yang memperbolehkan, sebagaimana bersuci atau *istinjâ'* dengan menggunakan emas atau perak. *Istinjâ'* dengan model ini tetap dianggap sah walaupun haram. Namun dalam contoh ini masih terdapat *kemusykilan*, karena keharaman dalam contoh ini tidaklah khusus dalam kasus *istinjâ'* saja. Keharaman pemakaian dua barang berharga ini berlaku secara umum, seperti haramnya menggunakan bejana dari emas dan lain sebagainya.²⁴ Dengan demikian, contoh di atas tidak tepat dijadikan sebagai bentuk *rukhsyah* yang dalam pekerjaan haram.

Sementara al-Mâwardi mencontohkan *qashar* shalat yang dilaksanakan dalam perjalanan yang sudah sampai pada jarak 2 *marhalah* tapi belum sampai tiga *marhalah*, sebagai *rukhsyah* yang makruh. Akan tetapi, ulama yang masih ragu dengan masalah ini, menerjemahkan contoh yang dikemukakan al-Mâwardi, bahwa makruh yang dimaksud adalah kemakruhan yang tidak begitu "berat", yang dalam bahasa fiqh diistilahkan sebagai *khilâf al-awla*. Jadi yang dimaksud makruh disini bukanlah makruh yang sesungguhnya, yang dapat dijadikan sebagai contoh pengumpulan makruh dan *rukhsyah*.

¹⁹ *Ibid*, h. 470.

²⁰ *Ibid*, h. 471.

²¹ Dua *marhalah* dalam ukuran jarak internasional \pm 119,9 Km. Sedangkan tiga *marhalah* \pm 179, 85 Km.

²² Lihat pengertiannya dalam kaidah *kebra* kedua

²³ *Khilâf al-awla* adalah adalah perkara yang dilarang syariat dengan bentuk larangan yang tidak tegas (tidak menggunakan redaksi khusus –yang menerangkan hal itu-).

²⁴ Muhammad Yasin al-Fadani, *Loc. cit.*

Syaikh Zakariya dan al-Khathîb mendudukan fenomena percampuran *rukhsah*-makruh dan *rukhsah*-haram ini. Menurut keduanya, karena terlalu 'berat', keharaman sama sekali tidak dapat bersatu dengan *rukhsah*. Lain halnya dengan makruh dan *khilâf al-awla*; keduanya dipandang sebagai perbuatan yang lebih 'ringan' dibandingkan perbuatan haram.²⁵

PERGULATAN RUKHSHAH DAN KEWAJIBAN

Dalam perspektif fiqh konvensional terdapat istilah *rukhsah mahdhah* (keringanan murni), yaitu *rukhsah* yang sama sekali tidak bercampur dengan *azîmah* (hukum asal sebelum *rukhsah*). *Rukhsah mahdhah* ini, menurut Ibnu Hajar, dapat menyatu dengan perbuatan yang wajib, sehingga hukumnya pun menjadi wajib.²⁶ Contohnya seperti kewajiban memakan bangkai dalam kondisi sangat lapar yang bisa mengantarkan pada kematian. Masih menurut Ibnu Hajar, *rukhsah* yang berubah menjadi wajib ini tidak menafikan hakikat *rukhsah* itu sendiri.²⁷ Sebab walaupun sifatnya wajib, namun hakikatnya tetap merupakan sebuah kemudahan. Kemudahan dalam *rukhsah* yang wajib ini adalah terhindarnya seseorang yang sedang menghadapi kelaparan dari penderitaan hebat dan kondisi menyiksa, bahkan terhindar dari kematian. Dengan demikian, kewajiban memakan bangkai ini bukan membebani, melainkan menghindarkannya dari penderitaan. Ini adalah bukti nyata bahwa kewajiban memakan daging bangkai dalam kondisi lapar merupakan bagian dari *rukhsah*.

WalLahu a'lam.[]

²⁵ Al-Fadani, *Op. cit.*, h. 470-471.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Abdillah bin Sulaiman al-Jarhazi, *Op. cit.*, h. 470-471.

KAIDAH KE – 15

الرُّخْصَةُ لَا تُنَاطُ بِالشَّكِّ

Keringanan hukum tidak dapat didasarkan pada keraguan

Pada dasarnya, pemberlakuan dispensasi syariat (*rukhsah*) bertujuan agar kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepada seorang muslim dapat terlaksana dengan baik. Apabila seorang muslim merasa tidak mampu melaksanakan kewajibannya karena adanya *udzur*, seperti sakit atau sedang dalam perjalanan, maka *rukhsah* pun dapat diberlakukan dalam keadaan semacam ini. Untuk menentukan apakah dia sudah berhak mendapat *rukhsah* atau tidak, maka harus berdasar kemantapan hati, bahwa dirinya memang benar-benar berhak mendapatkan *rukhsah*. Pemberlakuan *rukhsah* harus berdasarkan keyakinan, bukan keraguan. Keragu-raguan yang timbul dalam hati dianggap sebagai penghalang (*māni'*) pemberlakuan *rukhsah*, baik keraguan yang berasal dari diri *mukallaf* sendiri maupun dari luar dirinya. Karena dengan timbulnya 'keraguan, suatu hal tidak dapat dipastikan apakah dia ada atau tidak ada, apakah boleh dan tidak, atau apakah wajib dan tidak, dst. Inilah premis dasar terbangunnya kaidah di atas.

PENGETERIAN SYAK

Dalam kaidah ini terdapat kata *syak* (keraguan) yang mengandung banyak penafsiran. *Syak* dalam pengertian bahasa berarti keragu-raguan secara mutlak; tanpa batas-batas tertentu. Sedangkan dalam istilah fuqaha, *syak* adalah keraguan tentang ada atau tiadanya sesuatu secara seimbang, atau juga dapat berarti keraguan tentang wujud dan tidak wujudnya sesuatu dengan kadar keunggulan pada salah satu di antara dua unsur penopangnya.

Secara sederhana, *syak* dalam istilah fuqaha tidak membedakan keraguan yang seimbang dan yang tidak seimbang. Adapun menurut pakar ilmu ushul (*ushūliyyin*), *syak* hanya diartikan sebagai sebuah

keraguan yang dialami seseorang dalam keadaan yang seimbang di antara dua pilihan. Dalam arti *syak* dapat tergambar pada orang yang mengalami keraguan antara ya dan tidak, terjadi dan tidak, wujud dan tidak, sementara hatinya tidak memiliki kecenderungan pada salah satu dari dua kemungkinan tersebut.

Secara khusus *ushūliyyin* memaknai arti keraguan dengan kadar yang tidak sama. Untuk sisi yang dominan mereka menyebutnya *zhan*, sementara untuk sisi yang 'terungguli' disebut *wahm*.¹

SYAK DAN WAHM DALAM BAHASA FIQH

Dalam bab-bab fiqh, sebagian besar *syak* dimaknai sebagai keraguan yang seimbang. *Syak* juga bisa bermakna keraguan yang diringi kemantapan pada salah satu di antara dua unsur yang diragukan. Dengan demikian, *syak* dalam kitab-kitab fiqh umumnya mempunyai dua pengertian seperti tersebut di atas.

Namun, Ibnu Hajar dalam *al-'Ubāb* mengatakan, fuqaha terkadang membedakan dua jenis keraguan ini. Ibnu Hajar memberikan contoh; apabila seseorang menyangka (*zhanna*) bahwa hewan yang disembeluhnya masih mempunyai tanda-tanda kehidupan, maka ia boleh menyembelihnya. Lain halnya kalau dalam keadaan ragu (*syakka*) tentang ada dan tidaknya sisa kehidupan pada hewan tadi, maka ia tidak boleh menyembelihnya.² Dalam contoh ini, sebuah persangkaan – yang oleh Ibnu Hajar dikatakan *zhanna* – ternyata memperbolehkan seseorang melakukan penyembelihan. Namun jika hanya sebatas keraguan, ia belum diperbolehkan untuk menyembelihnya. Dengan demikian, *zhan* yang dimaksud di sini adalah *zhan* yang mendekati *yaqin*. Sedangkan *syak* dalam contoh ini, mungkin dipakai untuk menunjuk keraguan yang berada dalam posisi rendah atau *tharaf marjūh* (sisi yang terungguli). Atau dengan kata lain tidak sampai pada tataran 'tinggi' (*râjih*).

Sedangkan *wahm* atau *tawahhum*, dimaknai sebagai kondisi dimana hati kita berada dalam keadaan ragu dan kita mengunggulkan sisi yang terungguli (*tharaf marjūh*). Bisa pula diartikan sebagai keraguan yang

¹ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadany, *al-Fawâ'id al-Janīyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, Cet. I, 1997, h. 475.

² Said Abd al-Rahim al-Saranji, *Kasyshaf Ishtilâhât al-Fuqahâ*, al-Barakah, Sarang, Rembang, tt, h. 66-67.

berposisi rendah, atau antara wujud dan tidaknya dalam posisi seimbang.³

Menurut 'Umayrah, ketika mengomentari kitab *Minhâj al-Thâlibîn*, *wahm* dalam kitab ini bukanlah seperti yang dimaksudkan oleh *ushûliyyin* (sisi keraguan yang terungguli-*marjûl*). Yang dimaksud dengan *wahm* adalah seperti yang telah disebutkan di atas. Dan menurut Qalyubi, yang kurang lebih sama dengan 'Umayrah, *tawahhum* adalah keragu-raguan secara mutlak tanpa batas tertentu, yang bisa memasukkan keraguan, walaupun pada sisi yang diunggulkan.⁴

HAKIKAT SYAK⁵

Dalam pandangan Ibnu Hajar, untuk menamakan sebuah keraguan sebagai *syak* atau tidak, haruslah ada faktor yang menuntut ke arah itu (*al-muqtadli*). Dengan demikian, apabila ada keraguan yang dialami seseorang tanpa ada sebab yang mengantarkannya, maka hal itu tidak dapat dinamakan *syak*. Demikian juga orang yang tidak ingat sama sekali terhadap peristiwa yang pernah ia lakukan, hal ini tidak dapat dikategorikan sebagai *syak*. Mengutip al-Ghazali dalam *al-Ihyâ'*, *syak* adalah sebutan bagi dua keyakinan (*i'tiqâd*) yang bertolak belakang (*mutaqâbilayn*) dan berasal dari latar belakang (*sabab*) yang berbeda. Al-Ghazali kemudian mengkritik fuqaha yang tidak membedakan antara orang yang tidak tahu (*la yadrî*) dengan orang yang ragu (*syakka*). Dalam artikulasinya, al-Ghazali mencontohkan seseorang yang ditanya tentang shalat dzuhur yang dilakukannya sepuluh tahun yang lalu, apakah berjumlah tiga atau empat rakaat? Dia jelas tidak dapat memberi jawaban pasti, walaupun masih terbuka kemungkinan untuk mengingat sekedarnya saja. Jika kemudian ia menjawab bahwa shalatnya itu empat rakaat, maka jawaban ini tentu tidak didasarkan pada keyakinan yang sebenarnya; ia masih ragu, karena ada kemungkinan tiga rakaat. Kemungkinan pelaksanaan tiga rakaat ini, menurut al-Ghazali, tidak dapat dinamakan dengan *syak*. Karena tidak ada sebab (*sabab*) yang mengantarkannya pada keyakinan (*i'tiqâd*) bahwa yang dia lakukan adalah tiga rakaat.

³ *Ibid.*

⁴ Said Abd al-Rahim al-Saranji, *Op. cit.*, 66-67.

⁵ *Ibid.*, h. 78.

STUDI KASUS

Apabila seorang musafir telah mengusap *muzah*⁶ sebagai alternatif pengganti membasuh kaki selama dua hari, kemudian pada hari ketiga dalam dirinya timbul keraguan; apakah masa pakai busuhan *muzah* itu sudah habis atau belum. Dalam kondisi seperti ini, dia tidak diperbolehkan mengerjakan *rukhsah*. Artinya, ia harus melepas *muzah*-nya dan membasuh kedua kakinya saat bersuci. Selama keraguan ini masih menyelimuti dirinya, maka pemberlakuan *rukhsah* yang berupa kebolehan mengusap *muzah* sebagai ganti membasuh kaki tidak diperkenankan lagi baginya. Namun ketika keraguan sudah tidak ada, ia diperkenankan membasuh *muzah* kembali.⁷

PENGECEUALIAN

1. Seseorang yang akan melakukan perjalanan dan masih ragu apakah perjalanannya mencapai dua *marhalah*⁸ atau tidak, lalu di tengah perjalanan ia berusaha memastikan bahwa perjalanannya telah mencapai dua *marhalah* berdasarkan indikasi-indikasi tertentu (*qar'inah*), maka di tempat yang telah mencapai dua *marhalah* ini, ia diperbolehkan melakukan *qashar* dan *jama'* shalat. Keraguan yang dialami pada saat ia akan melakukan perjalanan, tidak mempengaruhi *rukhsah* yang diberikan kepadanya. Lain halnya bila ternyata perjalanannya belum mencapai dua *marhalah*, ia tidak diperbolehkan untuk meng*qashar* shalat.⁹
2. 'Seorang makmum yang masih meragukan niat imam, apakah ia niat meng-*qashar* shalat atau tidak? maka shalat makmum tetap sah dan diperbolehkan meng-*qashar* shalat secara jamaah. Artinya, dalam hati makmum berniat hendak shalat *qashar*, jika

⁶ *Muzah* adalah sepatu kulit yang banyak dijumpai di kawasan Arab yang dipakai untuk menahan hawa dingin atau untuk melakukan perjalanan. Dalam literatur fiqh konvensional, diskursus tentang hukum membasuh sepatu (*mash al-kuhf*) akan banyak kita temui. Dan hukumnya telah mendapat legalisasi melalui hadits Nabi saw.

⁷ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Op.cit*, h. 475.

⁸ Dua *marhalah* adalah jarak tempuh yang memperbolehkan melakukan keringanan. Jika dikonversi kedalam kilometer menurut pendapat *jumhur* adalah 89 kilometer. Sedangkan menurut mayoritas ulama 119,9 Km. Baca Dr. Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Dar al-Fikr al-Mu'ashir, Damaskus, Syria, III/1695.

⁹ Muhammad Yasin al-Fadany, *Op.cit*, h. 476.

imam juga shalat *qashar*. Tapi bila imam melaksanakan shalat secara sempurna (*itmâm*; tidak *diqashar*), maka ia juga akan melaksanakan secara sempurna. Shalat yang dilakukan dengan niat yang masih 'menggantung' ini, menurut satu pendapat (*al-ashah*), tetap sah. Dan jika ternyata imam shalat secara sempurna, maka dia pun wajib shalat secara sempurna. Sebab niat makmum telah sesuai dengan kenyataan yang terjadi (*nafs al-amr*). Sementara pendapat kedua menyatakan bahwa, si makmum tidak boleh meng-*qashar* shalatnya, karena ia tidak memiliki kemantapan niat. Namun pendapat kedua ini dijawab oleh pendapat pertama, bahwa keraguan yang ada pada kasus ini masih mendapat toleransi.¹⁰

WalLahu A'lam []

¹⁰ *Ibid*, h. 475-476.

KAIDAH KE – 16

الرِّضَا بِالشَّيْءِ رِضًا بِمَا يَتَوَلَّدُ مِنْهُ

Rela pada sesuatu berarti rela terhadap konsekuensi yang ditimbulkannya

Ajaran syariat merupakan media pemandu bagi umat manusia agar senantiasa berada di jalan yang benar dalam menjalani kehidupan ini. Oleh karena itu, ajaran syariat selalu menyentuh seluruh aspek kehidupan; kapanpun, di manapun, dan dalam bentuk apapun. Semuanya memiliki aturan teknis 'pelaksanaan' sesuai panduan syariat. Di antara ajaran syariat adalah agar umat manusia selalu berbuat sesuatu berdasar keyakinan kuat dan dengan penuh tanggung jawab. Dengan begitu, setiap kali hendak berbuat sesuatu, terlebih dahulu ia harus melakukan pengamatan dan pertimbangan matang, tidak serampangan dan asal-asalan. Manusia harus memiliki komitmen kuat terhadap apa yang telah ia putuskan dan ia lakukan. Konsekuensi yang timbul akibat keputusan dan perbuatannya harus diterima, baik sifatnya positif atau negatif. Hikmah inilah yang menjadi esensi dari rumusan kaidah ini. Secara implisit, kaidah ini mengingatkan kita agar berhati-hati dalam menentukan sikap, tidak ceroboh dalam melangkah, dan berfikir matang sebelum berbuat. Dengan demikian, tidak akan terjadi penyesalan di kemudian hari. Sebab, ketika seseorang sudah menyatakan rela atau setuju, maka konsekuensinya ia harus rela menanggung akibat yang ditimbulkan oleh pernyataan itu.

Kerelaan dan persetujuan yang dikehendaki dalam kajian ini mengakomodir segala motif yang memiliki orientasi persetujuan, kerelaan, pengesahan, perizinan, dan lain sebagainya. Kerelaan tersebut bisa berasal dari siapa saja dan berupa apa saja. Bisa berbentuk pernyataan resmi, sikap permisif (memberi ijin), pengesahan (legalisasi), atau bisa pula berupa hal-hal yang diberlakukan dan dilegitimasi oleh syari'at. Kadang-kadang persetujuan itu berupa tidak adanya penolakan atau tidak adanya komentar yang kemudian menimbulkan

sikap persetujuan.¹ Titik tekannya terletak pada adanya izin atau legitimasi atas hal yang dikerjakan. Oleh karena itu, kaidah di atas – dalam beberapa literatur- ditampilkan dalam menggunakan redaksi berbeda, seperti:²

المُتَوَلَّدُ مِنْ مَأْذُونٍ فِيهِ لَا أَثَرَ لَهُ

Hal-hal yang timbul dari sesuatu yang telah mendapat izin tidak akan menimbulkan dampak apapun

Dampak (*atsar*) yang tidak dihiraukan dalam konteks kaidah kedua ini, diartikan sebagai bentuk-bentuk tanggungan, seperti ganti rugi, denda, tebusan, tanggung jawab, dan hal lain yang serupa.³ Inilah redaksi lain dari kaidah pertama, yang secara tersurat memang berbeda tapi secara tersirat tetap sama.

CAKUPAN KAIKADH

Dalam tataran praktis, kajian kaidah ini dapat secara luas diterapkan dalam berbagai permasalahan, di antaranya dapat kita lihat dalam ilustrasi berikut :⁴

1. Seorang calon suami yang rela akan *'ayb* yang diderita oleh calon istri, menurut satu pendapat (*qawl shahih*), tidak dibenarkan mence- raikan istrinya, walaupun di kemudian hari *'ayb* yang dideritanya

¹ Seperti ketika seseorang ditawarkan makanan oleh pedagang kaki lima, pada mulanya ia diam saja. Tapi setelah itu ia mengambil kemudian memakannya. Tindakannya seperti ini, tergolong sebagai bentuk persetujuan melakukan transaksi jual- beli atas barang yang dimakannya itu.

² Lihat dalam Syaikh 'Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbadi al-Lahji al- Hadlrami al-Syakhawi, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Surabaya, cetakan III, 1410 H, h. 72. Juga dalam Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, n. 264. Sedangkan Syaikh Yasin al-Fadani dalam *al-Fawâ'id* menampilkan dengan istilah *'mâ nasya'â 'an ma'dzûn fih lâ atsara lah'*; segala hal yang ditimbulkan oleh sesuatu yang diizinkan tidak memiliki pengaruh apapun.

³ Abu al-Faydl Muhammad Yasin ibn 'Isa al-Fadâni, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 476.

⁴ Disarikan dari *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* li al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 264-265, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, *Op. cit.*, h. 72-73 dan Abu Abdillah Muhammad bin Bahâdur bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Mantsur fî al-Qawâ'id*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, I/377-378.

semakin parah. Sebab, apa yang menimpa istrinya sudah diterima dengan lapang dada sejak semula. Hal yang sama berlaku sebaliknya; sang istri tidak dapat mengajukan talak gara-gara 'ayb yang diderita sang suami semakin parah. Dengan catatan, 'ayb dimaksud memang sudah direlakan saat pertama kali mereka mengikat tali pernikahan.⁵

2. Suatu hal yang dialami seorang gadis bernama Farida, kiranya bisa dijadikan contoh ringan. Suatu hari, gadis ini meminjam sepeda untuk dipakai jalan-jalan. Ketika sedang asyik berkendara, tiba-tiba ban sepeda itu bocor. Dalam kasus ini, Farida tidak wajib bertanggung jawab atas kerusakan ban selama pemakaian sepeda itu dilakukan secara wajar (tidak ceroboh dan di luar batas) dan sesuai dengan ketentuan izin pemilik. Sebab, pemilik sepeda ketika memberi izin (rela) sepedanya dipakai, berarti ia juga rela sepeda itu digunakan sesuai batas kewajaran. Artinya, pernyataan "boleh dipinjam" sama saja dengan ungkapan rela pada dampak yang akan ditimbulkan. Oleh sebab itu, pemilik sepeda tidak dapat memaksa peminjam untuk menggantinya. Lain halnya bila dalam pemakaian tersebut terdapat unsur kecerobohan, seperti satu sepeda dinaiki tiga orang. Padahal daya muat sepeda dimaksud hanya untuk satu atau dua orang saja. Dalam hal ini, segala kerusakan yang diakibatkan pemakaian tersebut menjadi tanggung jawab pemakainya. Sebab, pada dasarnya, ketika pemilik sepeda memberikan izin, maka izin itu berlaku untuk pemakaian yang wajar. Dengan demikian, kerusakan dalam kasus di atas adalah akibat dari pemakaian yang tidak wajar, sehingga harus ditanggung pihak pemakai.
3. Di antara larangan yang harus dihindari ketika melakukan *ihrâm*; haji maupun umrah, adalah memakai segala jenis wangi-wangian dalam segala bentuknya. Namun pemakaian minyak wangi sesaat sebelum memulai *ihrâm* tidaklah dilarang, meskipun waktunya tidak terpaut jauh. Jika jamaah haji memakai wangi-wangian sebelum *ihrâm*, kemudian melakukan *ihrâm* dan mendapati aroma minyak yang dipakai sebelum *ihrâm* masih terasa dan belum benar-benar hilang, maka ia tidak wajib membayar *fidyah* (denda).

⁵ Al-Fadani, *Op. cit.*, h. 477.

Sebab aroma wangi itu merupakan akibat yang timbul dari sesuatu yang dibenarkan, yakni pemakaian sebelum *ihrâm*.

4. Pada suatu kesempatan, seorang atasan memberi instruksi pada bawahannya: "Potonglah tanganku ini!" dan sang bawahan mematuhi perintahnya. Jika di kemudian hari, infeksi akibat pemotongan tangan itu menjalar ke anggota tubuh yang lain hingga menyebabkan kematian, maka hal itu diluar tanggung jawab bawahannya. Sebab apa yang menimpa sang atasan hanya merupakan efek dari perbuatan yang telah sesuai perintahnya sendiri.
5. Pelaksanaan eksekusi vonis pengadilan atas terdakwa. Pelaksanaan *qishâsh* -memotong tangan bagi pencuri, misalkan- jika menimbulkan penularan penyakit ke seluruh tubuh, maka sang algojo tidak dibebani tanggung jawab, karena pemotongan yang dilakukan algojo adalah dalam kerangka menjalankan ketentuan undang-undang. Hal yang sama berlaku bila orang yang dipotong tangannya ternyata mati setelah eksekusi pemotongan selesai; sang algojo tidak bertanggungjawab karena apa yang dilakukannya adalah untuk menjalankan keputusan undang-undang.
6. Bersuci dengan benda keras⁶ (*istijmâr*, peper; Jawa) tergolong hal yang ditolerir (*ma'fuw*), asalkan bagian tempat keluaranya kotoran sudah kering dan tidak meninggalkan bekas secara kasat mata. Jika kemudian ia berkeringat dan membasahi 'area' tersebut, maka menurut pendapat yang paling valid (*ashah*) ia tetap mendapat toleransi (*ma'fuw*).
7. Apabila saat berwudlu seseorang berkumur dan menyebabkan sebagian air ada yang tertelan tanpa disengaja, padahal hari itu ia sedang berpuasa, maka puasanya tidak batal. Dengan catatan, ketika berkumur ia tidak berlebih-berlebihan (*mubâlaghah*), karena yang menjadi penyebab masuknya air ke dalam perut adalah aktivitas yang dibenarkan oleh syariat. Berbeda bila yang dilakukannya tidak dalam koridor 'aturan agama', seperti sengaja berkumur tanpa ada tujuan tertentu, atau hanya untuk menyegarkan

⁶ Yang dimaksud dengan keras di sini adalah benda yang apabila dibelah (; sobek) dalam waktu yang relatif cepat -dalam pandangan umum- tidak segera pulih kembali bentuknya, seperti tisu, kain dll. Lain dengan benda yang cair, yang dalam bahas fiqh mempunyai pengertian hal-hal yang apabila dibelah akan segera pulih bentuknya seperti sabun colek, coklat dsb.

badan, yang berakibat masuknya sebagian air ke dalam perut. Jika demikian, maka puasanya menjadi batal, sebab yang ia kerjakan bukanlah sesuatu yang mendapat legalitas syariat.

IZIN DALAM TRANSAKSI GADAI

Kondisi ekonomi yang semakin sulit memaksa Andi untuk menggadaikan budak wanita (*amat, jâriyah*) miliknya yang bernama Janna kepada temannya yang bernama Taufiq. Terpaksa jalan ini ia tempuh setelah ia merasa putus asa mencari pinjaman modal usaha. Semenjak kepergian Janna, Andi merasa malam-malamnya menjadi semakin sepi. Karena itu, ia memberanikan diri untuk meminta izin kepada Taufiq untuk diperbolehkan tidur bersama Janna barang semalam saja. Terdorong rasa iba, Taufiq pun mempersilahkan. Tanpa diduga, dari hubungan tersebut Janna pun hamil. Lantas, bagaimana kelanjutan transaksi gadai yang telah berlangsung. Imam al-Suyuthi, sebagaimana disetujui oleh al-Zarkasyi, Syaikh Yasin al-Fadani, dan beberapa ulama lainnya, menetapkan bahwa transaksi tersebut menjadi batal (*infisâkh*), namun Andi sebagai penggadai (*râhin*) tidak dibebani ganti rugi apapun kepada Taufiq.⁷ Sebab, kehamilan Janna merupakan akibat dari pemberian izin dari Taufiq selaku penerima gadai (*murtahin*).

Yang menarik dari contoh di atas adalah mencari hubungan antara tidak adanya kewajiban membayar ganti rugi (*dlaman*) dengan rusaknya transaksi gadai. Sesuai pesan kaidah, bisa kita pahami, bahwa kehamilan Janna merupakan dampak (*al-mutawallad*) dari perbuatan Andi yang telah mendapat izin (*al-ma'dzûn fih*), sehingga mestinya ketentuan yang diterapkan adalah tidak berdampaknya kehamilan tersebut terhadap Andi. Namun, ketetapan yang diberlakukan adalah batalnya transaksi. Apa keterkaitan keduanya.

Pada dasarnya, transaksi gadai (*rahn*) dapat disebut transaksi final (*luzûm*)⁸ jika barang gadaianya (*marhûn*) telah berada di tangan penerima gadai. Setelah transaksi disepakati kedua belah pihak (*luzûm*), maka tidak dibenarkan membatalkan transaksi tersebut. Jika setelah

⁷ Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 476

⁸ Sebagai pembanding, dalam transaksi jual-beli yang telah *luzûm* (terjadi kesepakatan final diantara kedua belah pihak) tidak ada lagi hak untuk mencabut dan menggagalkan transaksi yang telah berlangsung.

itu, tanpa sepengetahuan penerima gadai, penggadai melakukan sesuatu terhadap barang gadaian yang berakibat hilangnya hak milik atas barang tersebut, seperti hilang, diwakafkan, disedekahkan, dan lain sebagainya, maka transaksi menjadi batal dan harus ada ganti rugi.⁹ Nah, dalam contoh sebelumnya, kehamilan Janna tentu menjadikan 'kualitasnya' menurun dan menyebabkan batalnya transaksi gadai. Meskipun begitu, karena kehamilan Janna disebabkan oleh perbuatan yang telah mendapat restu dari Taufiq (penerima gadai), maka Andi tidak diharuskan menanggung ganti rugi, meskipun transaksinya menjadi batal (*infisâkh*) dengan sendirinya.

Dalam konteks serupa, dapat kita temukan contoh mudah dalam penggadaian hewan ternak, seperti sapi. Jika setelah transaksi berlangsung pihak penggadai memanfaatkan sapi tersebut untuk membajak sawah atas izin penerima gadai, lalu sapi tersebut mati akibat digunakan bekerja, maka transaksi menjadi batal dan pihak penggadai tidak harus membayar ganti rugi, karena ia telah mendapat izin dari penerima gadai.

PENGECEUALIAN

Kaidah ini tidak dapat diberlakukan dalam aktivitas yang disyaratkan untuk menjaga keselamatan dari akibat yang mungkin ditimbulkan (*salâmah al-'âqibah*).¹⁰ Dalam arti, jika terjadi efek yang merupakan dampak dari perbuatan yang seharusnya dapat dihindari, maka kerelaan, izin, atau legalitas yang diberikan tidak begitu saja menjadikan ditolerirnya akibat yang ditimbulkan. Untuk memudahkan pemahaman, kita cermati beberapa contoh berikut:

1. Seorang suami yang ditolak bersenggama oleh istrinya, diperbolehkan memukul sang istri dengan tujuan mendidik dan dengan pukulan yang tidak membahayakan. Namun, jika saat pukulan dilakukan, ternyata sampai menghilangkan nyawa sang istri, maka sang suami harus bertanggungjawab atas tindakannya dengan membayar denda atas pembunuhan yang nyaris

⁹ Taqiyuddin Abu Bakar ibn Muhammad al-Hishni, *Kifâyah al-Akhyâr*, Surabaya: al-Hidayah, tt, I/264.

¹⁰ Aktivitas yang pada umumnya tidak memiliki resiko negatif. Artinya, dalam kondisi normal, teramat jarang tindakan itu akan membawa dampak negatif yang fatal.

disengaja itu (*diyât syibh al-'amd*). Artinya, walaupun tindakan sang suami telah mendapat izin syariat, namun bukan berarti ia bisa lepas tangan dari akibat yang ditimbulkannya. Karena mendidik istri dengan pukulan harus ada jaminan keselamatan jiwa sang istri.

2. Seorang guru yang menghukum (*ta'zîr*) murid yang melakukan pelanggaran, dan telah mendapat izin sang wali. Jika *ta'zîr* itu sangat berat, hingga menimbulkan dampak yang dapat diduga sebelumnya, yakni meninggal dunia, maka *ta'zîr* tersebut harus dipertanggungjawabkan (*dlamân*). Perlu dicatat, *ta'zîr* adalah hal yang diestui oleh syari'at. Tapi, dalam kasus ini, sang guru tetap wâjib bertanggungjawab, karena seberapapun izin yang diperoleh seorang guru; dari wali murid maupun dari syari'at, tetaplah terbatas pada ketentuan menjaga keselamatan dampak yang mungkin timbul (*salâmat al-âqibah*).

Dua contoh di atas sedikit memberi satu titik simpul, pada dasarnya selain memberi *ta'zir*, seorang guru atau suami masih bisa menjatuhkan hukuman lain yang lebih manusiawi, misalnya menasehati, memberi contoh teladan, mengingatkan, menyindir, memarahi, dan lain sebagainya. Apabila ada dugaan kuat bahwa nasehat tidak bisa membuat jera, maka sang guru baru men- *ta'zîr*. Meski demikian, *ta'zîr* tersebut tetap harus dilakukan dengan cara yang tidak membahayakan. Di samping itu, kebolehan *ta'zîr* ini juga tidak menggugurkan tanggungan atau ganti rugi (*dlamân*) atas dampak yang ditimbulkannya.¹¹ *WalLahu A'lam.* []

¹¹ Muhammad al-Khathib al-Syarbini, *Mughni al-Muhtâj*, Dar al-Fikr, Beirut, II/353.

KAIDAH KE – 17

السُّؤَالُ مُعَادٌّ فِي الْجَوَابِ

Sebuah pertanyaan "terulangi" kembali dalam jawabannya

Setiap jawaban yang kita lontarkan pada seorang penanya, terkadang perlu diulangi kembali sesuai nada pertanyaannya. Disamping berfungsi sebagai penanda, pengulangan tersebut juga berfungsi untuk menunjukkan bahwa jawaban kita benar-benar sesuai kenyataan. Inilah maksud esensial dari kaidah di atas. Namun dalam kenyataannya, kita seringkali dihadapkan oleh sulitnya memilah dan memilih dimana kalimat perlu diulangi saat menjawab dan dimana yang tidak. Karena itu, klasifikasi di bawah ini amat penting kita telaah.

KLASIFIKASI JAWABAN PERTANYAAN

Jawaban sebuah pertanyaan memiliki karakter yang bervariasi. Ada sebagian jawaban yang merupakan kata-kata yang tidak mampu menunjukkan makna secara mandiri (*ghayr al-mustaqil*). Dalam arti, jawaban tersebut tidak akan dimengerti jika diucapkan pada permulaan pembicaraan. Atau, dalam pengertian lain, kalimat tersebut adalah jawaban yang tidak akan dapat dimengerti maksudnya tanpa mempertimbangkan pertanyaan atau faktor lainnya'.¹ Jawaban 'ya' atau 'tidak' misalnya, tidak akan dapat dimengerti jika dijadikan awal pembicaraan dan bukan sebagai tanggapan atas sebuah pertanyaan.²

¹ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawā'id al-Janiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 479.

² Hal ini sering disebut sebagai jawaban atas pertanyaan yang menuntut pembenaran atau pengakuan (*tashdiq*). Dalam gramatika Arab, ungkapan persetujuan atau pembenaran dapat ditemukan dalam beberapa bentuk. Jika dalam bahasa Indonesia dikenal istilah 'ya', 'tentu', 'betul', dan sejenisnya, maka dalam bahasa Arab acap kali digunakan kata-kata *نعم*, *بلى*, *أجل*, *جیر*, *إي*, *إن*, *إن* dimana masing-masing memiliki fungsi yang sama namun memiliki penerapan berbeda. Selengkapnya lihat pada Jalal al-Din Abd al-

Sebagian lagi berupa jawaban yang dapat berdiri sendiri dalam menunjukkan makna (*mustaqil bi nafsih*), sehingga dengan mudah dipahami ketika dijadikan permulaan ucapan, seperti kata-kata: "Saya seorang siswa," sebagai jawaban dari pertanyaan "Apa profesi Anda?"³

Jawaban yang tidak dapat berdiri sendiri (*ghayr al-mustaqil*) memiliki keterkaitan kuat dengan pertanyaan, terutama pada sifat-sifat keduanya. Karakteristik makna yang dikandung jawaban harus disesuaikan dengan karakter pertanyaan. Jika pertanyaan bermakna umum, maka jawabannya juga bersifat umum.⁴ Apabila pertanyaan menunjuk objek makna yang plural dan universal, namun jawabannya cenderung spesifik, maka jawaban tersebut harus disesuaikan dengan pluralitas dan universalitas pertanyaan.⁵ Begitu pula jika jawaban berupa ungkapan umum dan bersifat mutlak, namun pertanyaannya mengarah pada objek yang spesifik, maka jawaban harus diarahkan pada makna partikular sesuai karakter pertanyaan.⁶ Dengan demikian, kalimat yang terdapat

Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 265.

³ Wizârah al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islamiyyah bi al-Kuwait, *Mawsû'ah al-Fiqhiyyah*, Cet. Wizârah al-Awqâf wa al-Syu'ûn bi al-Kuwait, XIV/213.

⁴ M. Yasin al-Fadani, *Loc. cit.*, Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Bahru al-Muhîth*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, IV/269 dan dalam Abi Bakr Ibn Muhammad Ibn Abdul Mu'min Taqiyuddin al-Hishny, *Kitab al-Qawâid*, Riyâdl, Maktabah Al-Rusyid, cet I 1997, III/107.

⁵ Contoh jawaban yang mengikuti pertanyaan dalam keumumannya sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh al-Turmudzi dan lainnya, bahwa Nabi saw. pernah ditanya tentang penjualan kurma basah yang dibeli dengan kurma kering. Nabi mempertegas apakah timbangan dari kurma basah berkurang ketika sudah kering? Para shahabat menjawab "Ya", lalu Nabi menjawab "*Falâ idznâ*"; Tidak boleh. Maka konsekuensi hukumnya; tidak boleh menjual kurma basah dibeli dengan menggunakan kurma kering, bila kurma basah tersebut timbangannya berkurang ketika sudah kering. Berkurangnya kurma basah ketika sudah kering itu bersifat umum bagi penjualan kurma basah dibeli dengan kurma kering, baik bagi orang yang bertanya ataupun yang lainnya, dan jawaban Nabi : "*Falâ idznâ*" adalah lafadz *ghayru mustaqil* atau lafadz yang tidak berfaidah jika tidak ada pertanyaan sebelumnya. Dengan demikian jawaban Nabi tersebut juga berlaku secara universal; tidak terbatas hanya bagi yang menanyakan saja. Lihat dalam Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 490.

⁶ Seperti ketika pada suatu saat ada seseorang yang berkata kepada Nabi saw. "*Saya berwudhu dengan menggunakan air laut*", kemudian Nabi saw. menjawab "*Wudlu itu cukup bagimu*". Karena pertanyaannya bersifat khusus, maka jawaban ini juga tertentu pada orang yang bertanya tentang wudlu dengan menggunakan air laut, tidak mencakup pada selain orang yang bertanya.

dalam pertanyaan seolah-olah diulangi kembali dalam jawaban. Konsep ini nampaknya telah disepakati oleh mayoritas ulama', kecuali dalam beberapa permasalahan kecil.

Sedangkan jawaban yang dapat menunjukkan makna secara mandiri (*mustaqil bi nafsih*) adalah sebuah kalimat yang memiliki karakter lebih bebas; tidak terikat oleh jenis pertanyaan. Secara umum, jawaban kategori kedua ini terpilah dalam tiga bagian, yaitu jawaban yang lebih khusus (*mustaqil akhash*), jawaban yang lebih umum (*mustaqil a'am*), dan jawaban yang sebanding dengan pertanyaan (*mustaqil mustawi*).

Penggunaan jawaban jenis pertama (*mustaqil akhash*) dapat diberlakukan, jika ada potensi untuk bisa mengetahui hukum yang tidak disebutkan melalui jawaban.⁷ Sedangkan menjawab dengan jawaban jenis ketiga (*mustaqil mustawi*) sudah tentu diperbolehkan, sebab di sini terdapat keseimbangan antara pertanyaan dan jawaban.⁸ Dalam format ini, tidak diperbolehkan menggunakan jawaban yang

⁷ Potensi ini dapat nampak apabila format jawaban yang diajukan mengandung sesuatu yang dapat mengingatkan atau mengisyaratkan pada hal yang tidak disebutkan. Atau bisa juga karena pihak yang bertanya adalah orang yang memiliki derajat sebagai mujtahid yang mampu menginterpretasikan (tafsir) sebuah ucapan dengan makna yang semestinya atau minimal orang yang memiliki daya ingat yang betul-betul kuat. Jawaban dengan model semacam ini seperti yang pernah disabdakan Rasulullah saw. "Barang siapa bersetubuh pada siang hari bulan Ramadhan, maka wajib membayar kafarat, sebagaimana orang yang bersumpah *zhihar*." Ungkapan ini merupakan jawaban dari pertanyaan "Apakah yang harus dilakukan atas orang yang membatalkan puasa di bulan Ramadhan?". Kata batal itu masih umum; dapat memasukkan batal yang disebabkan bersetubuh ataupun yang lainnya, sedangkan jawaban Nabi saw. lebih spesifik untuk orang yang batal puasanya disebabkan bersetubuh, sehingga dari jawaban beliau dapat diambil kefahaman bahwa batalnya puasa seseorang yang disebabkan bukan karena bersetubuh –yang tidak disebutkan secara tegas dalam jawaban- tidak mewajibkan pembayaran *kafarah*. Kesimpulan ini diperoleh karena dominannya keterkaitan hukum yang dicetuskan dengan 'illat (alasan) yang ada pada objek jawabannya.

Apabila dari jawaban yang dilontarkan tidak dimungkinkan untuk dapat mengetahui perkara yang tidak diungkapkan, maka tidak diperbolehkan mendatangkan jawaban *mustaqil* yang lebih khusus dari pertanyaannya, karena akan mengakhirkan keterangan dari waktu yang dibutuhkan. Dan hal ini tidak dapat dibenarkan. Lihat dalam *Fawā'id al-Janīyah*, *Loc. cit.*, dan al-Zarkasyi, *al-Bahru al-Muhīth*, *Op. cit.*, h. 270-271.

⁸ Contoh jawaban yang sama dengan pertanyaan adalah seseorang yang berkata pada Nabi saw. "Saya telah bersetubuh pada siang hari di bulan Ramadhan, lalu apa yang harus saya lakukan?". Nabi saw. menjawab "Apabila kamu bersetubuh pada siang hari di bulan Ramadhan, maka kamu wajib membayar kafarat sebagaimana dalam sumpah *zhihar*". Fokus jawaban Nabi sama dengan pertanyaan yang diajukan, yaitu tentang permasalahan persetubuhan di bulan Ramadhan.

tidak sinkron dengan pertanyaan, kecuali jika ada indikasi (*qarīnah*) yang menguatkan, sebagaimana disinyalir oleh al-Zarkasyi dalam *al-Bahr al-Muhīth*.

Taqiyuddin al-Hishni dalam *Kitāb al-Qawā'id* memaparkan bahwa, konsep mengenai jawaban jenis kedua (*mustaqil*) ini, sebenarnya merupakan rumusan kaidah dari Imam Malik, bukan dari golongan Syafi'iyah. Perbedaan pendapat paling populer antar kedua madzhab dapat dilihat dalam masalah sumpah dengan kalimat khusus yang dilatarbelakangi adanya sebab atau tujuan umum. Sebagai ilustrasi, suatu ketika Temon diberi air minum oleh Gobot, namun Temon menolaknya. Bahkan ia bersumpah, "Demi Allah, aku tak akan pernah meminum air milikmu walaupun sedang kehausan." Sumpah yang diucapkan Temon ini –menurut ulama Syafi'iyah- berlaku hanya pada air minum saja, sehingga bila di kemudian hari Temon memakan hidangan atau mengenakan pakaian milik Gobot, maka ia tidak dianggap melanggar sumpah, walaupun saat bersumpah dulu, Temon juga berniat tidak akan menggunakan apapun yang berasal dari Gobot. Sebab menurut Syafi'iyah, niat hanya berlaku pada sesuatu yang telah disebutkan, bukan pada objek yang tidak terucap.

Lain lagi dengan pendapat Imam Malik. Menurut beliau, Temon dianggap melanggar sumpah karena ia telah mengambil manfaat dari Gobot, walaupun tidak terucapkan dalam sumpah. Perbedaan pendapat ini, menurut Syaikh Abu Hamid, dilatarbelakangi oleh perbedaan pandangan dalam menyikapi keumuman kata (universalitas teks; *'umûm al-lafzh*) dan kekhususan latar belakang (partikularitas konteks; *khushûs al-sabab*). Imam Syafi'i cenderung memprioritaskan universalitas teks (*al-i'tibâr bi 'umûm al-lafzhi lâ bi khushûs al-sabab*), dengan demikian yang menjadi titik tekan adalah teksnya. Jika teksnya universal, maka maknanya juga universal, meski konteksnya partikular. Begitu pula jika teksnya partikular, maka maknanya juga partikular meski konteksnya universal. Sementara Imam Malik memiliki pandangan sebaliknya. Bagi beliau, yang harus menjadi titik pertimbangan adalah partikularitas konteks, bukan universalitas teks (*al-i'tibâr bi khushûs al-sabab lâ bi 'umum al-lafzh*).⁹

⁹ Sedangkan partikularitas teks universal (*takehsûs al-'âm*), menurut Syafi'iyah dapat dipicu oleh dua faktor; karena motif (niat) yang melatarbelakangi timbulnya teks dan karena menilik pada kultur dan tradisi yang berlaku. Telaah kembali dalam Taqiyuddin al-Hishni, *Kitāb al-Qawā'id, Op. cit.*, III/h. 107-108 dan Muhyiddin Abu Zakariya Yahya

KAJIAN KAJIDAH

Dari sedikit pengantar di muka, dapat ditarik kesimpulan bahwa sebuah jawaban selalu terkait erat dengan pertanyaan, terutama pada jawaban yang tidak bisa berdiri sendiri (*ghayr al-mustaqil*). Karena itu muncullah kaidah ini, yang secara tersirat menegaskan bahwa, makna sebuah pertanyaan harus disitir kembali dalam jawaban. Ketika jawaban dilontarkan, maka pertanyaan seolah diulang kembali.¹⁰

Dalam tataran realitas, seringkali ditemui penggunaan jawaban singkat demi meringkas ucapan, terutama jika pertanyaannya hanya menuntut pembenaran atau pengakuan saja. Misalnya dengan jawaban berupa kalimat "ya" atau "tidak". Hal ini, selain berdasar karakter psikologis manusia yang ingin serba praktis, juga selaras dengan kaidah bahasa yang mendorong untuk merangkai ucapan dengan singkat tapi padat-berisi. Pengucapan yang panjang dan berbelit-belit tanpa ada nilai lebih yang dihasilkan sangat bertentangan dengan prinsip efisiensi bahasa.¹¹ Bahkan terkadang malah bisa mengaburkan makna yang dikehendaki.

Psikologi budaya semacam ini, juga berimbas dalam penentuan hukum syariat, sebab pola-atur syariat memang diberlakukan bagi umat manusia, sehingga di dalamnya juga terkandung pengaturan yang selaras dengan karakteristik manusia. Apalagi banyak sekali pembahasan hukum *syar'i* yang sangat erat hubungannya dengan unsur perkataan atau pernyataan. Contohnya aturan-aturan dalam transaksi *mu'âmalah*, sumpah, perjanjian, pernikahan, dan banyak lagi yang lain, yang sangat mempertimbangkan posisi ucapan dalam melegitimasi suatu aktivitas, terutama aktivitas-aktivitas yang membutuhkan akad (*ijâb-qabûl*) dalam menentukan keabsahannya.

Jika menilik kandungan kaidah ini, maka sebuah jawaban diharuskan selaras dengan kandungan pertanyaan. Tapi dengan catatan, jawaban tersebut hanya dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan yang ada dan merupakan pembenar atasnya. Sebab dalam konteks ini, jawaban tersebut tergolong sebagai bentuk persetujuan atau pengakuan

ibn Syaraf al-Nawawi, *Rawdlat al-Thâlibîn*, Beirut: Al-Maktabah al-Islamiyyah, cet. II, 1405 H., XI/81-82.

¹⁰ Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 478.

¹¹ Dalam ilmu tata bahasa, ungkapan yang paling baik adalah ungkapan yang sedikit tapi dapat menunjukkan maksud yang dikehendaki; "*Khairu al-kalâm mâ qalla wa dalla*".

terhadap kandungan pertanyaan.¹² Hal ini persis seperti yang termaktub dalam Q.S. Al-A'raf : 43, ketika Allah swt. menanyakan kepada hambanya tentang komitmen Allah swt. untuk menepati janji-janji-Nya. Allah swt. berfirman:

هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ

"Apakah kalian telah membuktikan bahwa apa yang Tuhanmu dijanjikan adalah sebuah kebenaran? Mereka menjawab: Ya."

Jika diperjelas lagi, maka kalimat "Na'am" atau "Ya!" dalam ayat ini sama halnya dengan perkataan Ya, kami telah membuktikan bahwa apa yang dijanjikan oleh Tuhan kami adalah kebenaran yang nyata.¹³

APLIKASI KAJIDAH

Kaidah ini dapat diterapkan pada pelbagai masalah, yang umumnya terdapat pada aktivitas -baik ibadah maupun *mu'âmalah*-dimana bentuk ucapan (*shûghat*) mempunyai pengaruh yang signifikan. Beberapa contohnya dapat kita cermati dalam paparan berikut:

a. Akad Nikah dan Putusan Talak

1. Seorang wali mengucapkan *ijâb* nikah dengan kata-kata "Kunikahkan kau dengan anak perempuanku dengan maskawin seperangkat alat shalat," kemudian dijawab oleh mempelai lelaki: "Saya terima nikahnya" tanpa menyinggung mas kawin. Menurut pendapat yang lebih jelas (*azhhar*), akad nikahnya dianggap sah jika telah membayar *mahar mitsil*, yakni maskawin standar yang berlaku di tempat dan pada waktu itu, dengan mempertimbangkan status sosial dan kemampuan ekonomi wanita yang sederajat dengan sang istri. Penyebutan maskawin bukan merupakan elemen pokok (rukun) yang dibutuhkan dalam mengesahkan pernikahan, sehingga tidak harus diposisikan sebagaimana penyebutan harga dalam transaksi jual-beli yang harus dijelaskan.

¹² *Ibid.*

¹³ Lihat dalam *Kasyshaf al-Qanâ' 'an Matn al-Iqnâ'* oleh Manshur ibn Yunus al-Bahûti, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, V/ 38. Mengenai pertanyaan wali: "Apakah kau terima nikah anakku?" yang kemudian dijawab oleh mempelai laki-laki "Ya", menurut ulama Hanafiyah, hukum nikahnya adalah sah.

Tapi sebagian ulama memberi catatan bahwa, kita harus membedakan antara jawaban dengan kata-kata: "Saya terima nikahnya" dengan ucapan: "Saya terima pernikahan ini". Penerimaan (*qabûl*) dengan kalimat pertama –menurut ulama yang menganggap sah– memberi konsekuensi kewajiban pembayaran *mahar mitsil*, sedangkan kalimat kedua menetapkan maskawin sesuai yang disebutkan oleh wali. Sebab, isyarat dari kata-kata "pernikahan ini" dalam jawaban tersebut menunjukkan bahwa mempelai pria menyetujui pernikahan sesuai dengan apa yang disebutkan oleh wali, termasuk mengenai besar jumlah maskawinnya.¹⁴

2. Jika seorang suami ditanya "Apakah kau telah menceraikan istrimu?" dan ia menjawab "Ya," maka jawaban ini dinilai sebagai pengakuan atas putusan cerai terhadap istrinya, meskipun sang suami sebenarnya cuma berbohong saat mengucapkannya dan tidak mempunyai niat untuk menjatuhkan talak.¹⁵ Sebab kata-kata "Ya" merupakan kalimat yang jelas (*sharîh*) dalam menjawab sebuah pertanyaan. Sementara jawaban yang *sharîh* dengan menggunakan kalimat *sharîh* akan menunjukkan makna yang *sharîh* pula.¹⁶
3. Bila seorang istri berkata "Ceraikanlah aku dengan uang jaminan satu juta rupiah," lalu sang suami berkata "Aku ceraikan

¹⁴ Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fî al-Qawâ'id Fiqh Syafi'i*, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet I 2000, I/408.

¹⁵ Imam Suyuthi memilah bentuk perkataan semacam ini menjadi dua; *pertama*, jika pertanyaan tersebut diajukan dalam rangka mencari informasi (*istikhbâr*), maka jawaban "Ya" merupakan pembenaran dari pertanyaan. Meski ia berbohong ketika memberikan jawaban; *kedua*, jika pertanyaan tersebut diajukan dalam rangka memulai pembicaraan baru (*iltimâs al-insyâ*), dan jawaban yang diberikan hanya "Ya," maka terdapat dua pendapat dalam menyikapinya. Pendapat pertama memasukkan hal tersebut sebagai bentuk *kinâyah* (kiasan), sehingga pengaruhnya terhadap jatuhnya talak tergantung pada niat penjawab. Sedangkan pendapat kedua –yang dianggap lebih valid (*ashab*)– menegaskan bahwa jawaban semacam itu tergolong bentuk yang jelas (*sharîh*), karena sesuai dengan kaidah ini; kandungan pertanyaan seolah diulang kembali dalam jawabannya. Sehingga seakan-akan ia menjawab "Ya, aku telah menceraikannya". Lihat Jalal al-Din Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, Cet. IV, 1998, h. 225-226.

¹⁶ Al-Zarkasyi, *Al-Mantsûr*, *Op.cit.*, I/406 dan *Mathâlib Uli al-Nuhâ* oleh Mushthofa ibn Sa'd ibn 'Ubdah al-Rahbani al-Hanbali, al-Maktabah al-Islami, V/341.

kamu," tanpa menyebutkan nilai nominal uang jaminan, maka jawaban sang suami sudah mencukupi untuk mengabsahkan terjadinya *khulu'*,¹⁷ sekalipun ia tidak menyebutkan jumlah nominal uang yang akan diterima sang istri. Namun menurut pendapat lain (*muqâbil al-ashah*), ucapan sang suami belum dianggap sebagai *khulu'*, karena belum menyebutkan jumlah nominal uang jaminan. Yang terjadi adalah talak *raj'i*¹⁸ dan suami tidak berhak mendapat uang kompensasi sebesar satu juta rupiah seperti yang dijanjikan sang istri.¹⁹

4. Bila seorang suami berkata kepada istrinya: "Ceraikan dirimu sendiri!" dan sang suami dalam hatinya berniat untuk menjatuhkan tiga talak. Tak berapa lama kemudian sang istri menjawab: "Kuceraikan diriku sendiri" dan ia juga menghendaki tiga talak, maka secara otomatis ia tertalak tiga, sebagaimana jika kalimat "tiga talak" itu diucapkan secara langsung.
5. Seorang suami yang berkata: "Ceraikan dirimu sendiri sebanyak tiga kali!" lalu ditanggapi oleh sang istri: "Kuceraikan diriku sendiri," tanpa menyebutkan atau berniat mentalak tiga, maka sang istri pun tertalak tiga, karena ucapannya merupakan jawaban atas permintaan suami yang meminta tiga talak. Apa yang diminta oleh suami (tiga talak) seolah-olah diulang kembali dalam jawaban sang istri. Lain halnya jika sang suami hanya berniat dalam hati untuk menjatuhkan tiga talak, tanpa diucapkan sama sekali, maka sang istri hanya tertalak satu. Sebab sesuatu yang hanya hanya diniati tidak mungkin "diasumsikan" pengulangannya dalam jawaban.
6. Rahma berkata kepada Cokro, suaminya, "Ceraikan aku sebanyak tiga kali," kemudian Cokro menyahut, "Kuceraikan kamu" tanpa menyebutkan jumlah talak. Maka jatuhlah tiga talak,

¹⁷ *Khulu'* secara etimologi berarti melepas, mencabut atau melucuti. Kemudian secara terminologis didefinisikan sebagai permintaan cerai dari pihak istri dengan syarat penyerahan 'biaya' tertentu (*'iwadl*) kepada pihak suami. Baik dengan kata-kata talak/ceraikan maupun dengan kata *khulu'*. Lihat *Mawsû'ah al-Fiqhiyyah, Op. cit.*, XIX/234.

¹⁸ Talak *raj'i* adalah jenis talak yang memberi peluang untuk mengembalikan wanita yang telah dicerai ke dalam ikatan tali pernikahan semula dalam masa '*iddah*' (atau masa ia tidak diperbolehkan untuk menikah dengan orang lain) dengan metode dan cara-cara tertentu. *Mawsû'ah al-Fiqhiyyah, Op. cit.*, juz XXII/105.

¹⁹ M. Yasin al-Fadani, *Loc. cit.*, Al-Zarkasyi, *Al-Mantsûr, Loc. cit.*

karena jawaban Cokro sudah selaras dengan permintaan Rahma. Begitu pula jika Cokro berkata: "Ceraikan dirimu sebanyak tiga kali" dan Rahma menjawab: "Kuceraikan diriku" tanpa menyebutkan berapa jumlahnya, maka Rahma tertalak tiga (bandingkan dengan contoh ke-5).²⁰

b. Transaksi dan Perniagaan

1. Jika seorang pedagang menawarkan barangnya dengan kata-kata: "Kujual barang ini seharga Rp. 10.000,-" kemudian disambut oleh pembeli dengan jawaban: "Oke, aku beli", maka transaksi tersebut sah dengan nilai nominal Rp. 10.000,-, meskipun pembeli tidak menyebutkan angka, namun persetujuannya mengisyaratkan bahwa nilai yang ditawarkan tidak ditolak olehnya. Dia seolah juga menyebutkan nilai nominal yang ditawarkan oleh penjual.
2. Suatu saat seorang makelar bertanya kepada penjual: "Apakah barang ini kau jual?" lalu dijawab oleh si penjual: "Ya." Kemudian si makelar bertanya kepada seorang calon pembeli: "Kau mau membeli barang ini?" Sang calon pembeli pun mengatakan: "Ya." Maka, -menurut pendapat yang paling jelas (*azhhar*)-transaksi seperti ini dianggap sah, karena kandungan pertanyaan dapat "diperkirakan" keberadaannya dalam jawaban.²¹

c. Ikrar dan Pengakuan dengan Berbagai Motif

1. Jika Anda ditanya: "Apakah engkau punya hutang kepadaku?" dan Anda menjawab: "Ya," maka Anda sama saja dengan mengaku punya hutang.
2. Jika kemudian Anda ditanya: "Apakah hutangmu padaku sebesar Rp. 100.000,-?" dan Anda menjawab "Kecuali Rp. 10.000,-", maka terjadi perbedaan pendapat dalam menanggapi persoalan semacam ini; apakah tergolong pembenaran atas jumlah selain yang dikecualikan atau bukan. *Qawl ashah* memutuskan tidak tergolong pembenaran, sebab sebuah pengakuan tidak dapat terbangun dari makna kata secara tersirat (*mafhum*).²²

²⁰ Namun ada ulama yang menyatakan bahwa yang jatuh hanya satu talak, karena dalam contoh ke-6 ini yang mengajukan permintaan cerai adalah pihak istri yang notabene tidak memiliki kewenangan menentukan jumlah talak. Berbeda dengan contoh ke-5; suami memiliki kewenangan untuk menentukan jumlah talak. Buka kembali Sayyid Abu Bakar ibn Muhammad Syatha, *I'ānah al-Thālibīn*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, IV/11.

²¹ Taqiyuddin al-Hishny, *Op. cit.*, III/112.

²² Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhā'ir*, *Op. cit.*, h. 266.

3. Ketika Ayda kuajak ke Taman Kota, dan di sana kutanyakan kepadanya: "Maukah kau menjadi istriku ?" dia menjawab: "Kenapa tidak", berarti ia setuju menjadi istriku.

Catatan Penting

Untuk memberikan batasan tentang jawaban yang mengandung pengulangan, al-Zarkasyi menyatakan, jawaban tersebut tidak dimaksudkan untuk memulai pembicaraan, atau menjadi awal percakapan. Oleh karena itu, pembeli –dalam contoh bagian (b) nomor (1)- jika menyatakan bahwa ucapan "Oke, aku membelinya" bukan ditujukan untuk menjawab tawaran penjual, maka pernyataan pembeli tersebut dapat dibenarkan. Dengan demikian, ia tidak harus membayar uang sebesar Rp. 10.000,- dan transaksi tersebut secara otomatis menjadi batal.²³

PENGECEUALIAN

Kaidah ketujuh belas ini mengecualikan contoh dalam akad nikah. Ucapan "Aku terima" oleh mempelai pria sebagai jawaban atas pernyataan wali: "Kunikahkan kamu dengan putriku" belum dianggap cukup untuk mengesahkan akad nikah, karena pernyataan (penawaran) dari pihak wali tidak diulangi lagi oleh mempelai pria. Akad nikah bisa diterima bila pengantin laki-laki menjawab: "Aku terima nikahnya" yakni dengan memberi ketegasan pada objek yang diterima. Sebab dalam urusan pernikahan, yang harus diutamakan adalah unsur kehati-hatian (*ihtiyâth*), karena pernikahan amat erat kaitannya dengan alat reproduksi (kelamin; seks, *abdlâ'*) perkara yang dianggap paling vital oleh seluruh makhluk di muka bumi, apalagi oleh agama.²⁴ *WalLahu A'lam.*]

²³ Selain al-Zarkasyi, batasan senada juga diungkapkan oleh al-Rawyani. Lihat dalam *Al-Mantsûr*, *Op. cit.*, I/408.

²⁴ Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 479 dan al-Nawawi, *Rawdhal al-Thâlibin*, Dar al-Kutub al-Ilmiah, III/341. Sebenarnya terdapat dua pendapat dalam menyikapi masalah ini. Satu pendapat menyebutkan bahwa akad nikah semacam ini sah, karena ungkapan penerimaan (*shighat qabûl*) telah diselaraskan dengan yang ditetapkan dalam *shighat ijâb*, sebagaimana dalam jual-beli yang di dalamnya terdapat penyesuaian tawaran penjual. Sedangkan pendapat yang lain mengatakan bahwa ucapan "Aku terima," tidak dianggap sebagai bentuk yang gamblang (*sharih*) dalam akad nikah, sebagaimana jawaban dengan mengucapkan "Ya" Teliti dalam *Al-Muhadzdzab*, *Op.cit.*, II/41.

KAIDAH KE – 18

لَا يُنْسَبُ لِسَاكْتِ قَوْلٍ

Orang yang diam "tidak dianggap" mengucapkan apapun

Diam (; *sukût*) tidak dapat dianggap mengiyakan atau menolak suatu keputusan, karena diam merupakan ekspresi dari sikap seseorang yang bisa mengandung berbagai makna berbeda. Misalkan diam disebabkan oleh faktor lupa, ketidaktahuan, ketakutan, permusuhan, ingatan terganggu, menganggap bicara tak ada faedahnya, atau menganggap pendengar sudah mengetahui kehendak hatinya, dan lain sebagainya. Inilah misteri yang terkandung dari sikap diam.

Terkadang diam bisa dianggap efektif dalam menyampaikan bahasa, kalau kebetulan subjeknya adalah orang berwibawa dan disegani sehingga tidak perlu membuang energi untuk berbicara. Dan terkadang diam juga tidak bermakna apa-apa, seperti seseorang yang berkarakter pendiam, yang diamnya tidak memberikan kesan apa-apa. Tapi kalau diam itu tiba-tiba dilakukan oleh orang yang banyak *omong* (ceriwis), maka sikap itu bisa jadi merupakan aksi protes atas apa yang terjadi. Dengan demikian, diam mengandung seribu arti.

Tidak ada seorang pun yang bisa menebak kehendak orang yang bungkam seribu bahasa. Wajar bila diam yang masih mengandung berbagai makna, siapa pun pelaku dan penafsirnya, tidak akan mudah terlihat maknanya. Dalam ranah yudisial Islam (fiqh), yang memang lingkaran pembahasannya 'berkutat' pada aspek luar yang nampak (*zhâhir*), makna diam akan sulit mendapat 'tempat', sehingga dalam mengapresiasi sikap diam ini, fiqh cenderung memperlakukannya sebagai ketiadaan ucapan. Sebab tidak ada ketentuan pasti yang dapat dirujuk pada sikap diam ini. Pertimbangan inilah yang -sangat mungkin- melandasi rumusan kaidah di atas.¹

¹ Muhammad Mu'tashim Billah, *Tahqîq wa al-Dirâsah li Asybah wa al-Nazhâ'ir li al-Suyuthi*, Beirut Libanon: Dar al-Kitab al-Arabi, h. 266.

Secara garis besar, kaidah ini menegaskan bahwa seseorang yang diam tidak dapat dihukumi mengeluarkan perkataan, atau dianggap berkata-kata. Sebab, ucapan adalah media untuk memahami maksud dan tujuan seseorang, sekaligus menunjukkan hakikat yang diucapkannya. Lain halnya dengan diam yang tidak mampu mengejawantahkan apa yang tersirat dalam hati dan tidak terucapkan.

Sebenarnya, kaidah ini tidak mempunyai pijakan dalil nash yang *sharih*, melainkan berupa rumusan yang dinukil atau digali dari statemen Imam Syafi'i, yakni; "Sikap diam tidak diposisikan sebagaimana ucapan, terlebih jika tergolong pada sikap diam yang diharamkan."² Hal ini mengecualikan sikap diam yang dilakukan oleh para nabi.³ Meskipun hanya dilandasi oleh statemen Imam Syafi'i, namun karena beliau adalah seorang mujtahid yang tidak diragukan lagi kapabilitas keilmuan dan kredibilitas pribadinya, juga menimbang bahwa dalam banyak hal beliau kerap mendasari konsep hukumnya tidak saja dengan pijakan dalil nash, melainkan juga untuk dijadikan landasan dalam meneropong berbagai permasalahan fiqh, ungkapan beliau pantas diperhitungkan sebagai dalil kaidah ini.

KLASIFIKASI SIKAP DIAM

Dr. M. Shidqi al-Burnu dalam *al-Wajiz fi Idlâh al-Qawâ'id* menyebutkan pembagian diam menjadi 2 kategori:⁴

1. Sikap diam yang sama sekali tidak dapat diposisikan layaknya ungkapan atau reaksi. Hal ini, terutama berlaku pada bidang *mu'âmalah* yang telah ditentukan oleh syariat bahwa dalam upaya

² Sikap diam ada yang pada dasarnya tidak diperbolehkan, seperti diamnya seseorang yang mendengarkan orang yang bergunjing (*ghibah*) dan tidak mengingkari sama sekali. Juga sebagaimana mendiamkan orang yang mengeluarkan statemen bahwa -misalnya- "free sex itu legal" tanpa ada sikap pengingkaran terhadapnya. Sikap diam semacam ini, jelas tidak dapat diartikan layaknya ia telah mengeluarkan ucapan penolakan. Lebih jelas teliti dalam *al-Fawâ'id al-Janiyyah* oleh Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 482.

³ Dalam wilayah prerogratif para nabi, sikap apapun yang dilakukan, -hingga sikap diam sekalipun- dapat diartikan sesuai maksud yang dikehendaki sebagaimana disinggung oleh al-Zarkasyi dalam *al-Mantsûr*.

⁴ Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *al-Wajiz fi Idlâh Qawâ'id al-Fiqh al-Kulliyah*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut Libanon, Cet. I. 1983, h. 119. Lihat pula Abu Abdillah Badruddin al-Zarkasy dalam *Al-Mantsur 'ala al-Qawâ'id*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, cet. I 2000, I/400.

pengesahannya membutuhkan sebuah transaksi (*'aqad*) yang harus ditampakkan dalam ungkapan secara tegas dan jelas. Sedangkan di luar bidang *mu'âmalah*, kebanyakan permasalahan yang tidak dikomentari tersebut berupa hal-hal yang diharamkan.

Dari sudut pandang inilah, Imam Syafi'i melontarkan statemen *sikap diam tak dapat digolongkan pada jenis ungkapan* sebagaimana telah disinggung dimuka. Hal ini disertai catatan tidak nampaknya sesuatu yang menjadi indikator (*qarînah*) dianggap cukupnya sikap diam itu sebagai acuan.

2. Sikap diam yang dengan sendirinya diposisikan layaknya penjelasan dengan ucapan atau tindakan. Dalam arti, ketiadaan reaksi atau komentar seseorang terhadap sesuatu, sudah cukup untuk menunjukkan sikap setujunya terhadap hal itu.⁵ Dalam pembahasan kaidah ini, bentuk kedua ini oleh mayoritas ulama dikategorikan sebagai bentuk pengecualian kaidah. Berbagai penjelasan dan latar belakang yang mendasarinya akan kita bahas lebih lanjut dalam penjelasan tersendiri di belakang. *Insyâ' Allâh*.

Namun yang perlu digarisbawahi, bagian pertama dari dua elemen kaidah yang saling bertentangan ini (baca; ketentuan bahwa orang yang diam tidak dianggap bereaksi apa-apa) adalah merupakan hukum asal (*al-ashlu*). Hal ini disebabkan karena banyaknya jenis transaksi (*mu'âmalah*) yang erat kaitannya dengan kalimat yang harus secara jelas menunjukkan makna yang dikehendaki pelakunya.

Klasifikasi di atas senada dengan apa yang dilakukan oleh al-Zarkasyi dalam *al-Mantsur*. Bahkan beliau memaparkan pemilahan yang lebih spesifik berdasarkan dua klasifikasi di atas, yakni berdasarkan kuat dan tidaknya hukum yang dimiliki oleh sikap diam.

Klasifikasi versi al-Zarkasyi terdiri dari 4 (empat) bagian:

1. Sikap diam yang diposisikan layaknya ucapan, sebagaimana diamnya gadis perawan saat ditawari calon pendamping. Dalam contoh ini tidak ada perselisihan di antara ulama. Hal yang sama juga berlaku pada sikap diam yang ditunjukkan oleh seorang terdakwa ketika pihak penuntut telah menyatakan sumpahnya. Sikap diam itu menjadikan terdakwa dianggap sebagai orang

⁵ Dalam beberapa keterangan, kategori kedua ini digolongkan sebagai bentuk pengecualian dari pembagian yang pertama, yang merupakan ketetapan asal dari kaidah ini.

yang mengingkari pernyataan penuntut, sehingga sumpah yang diucapkan penuntut pun belum bisa diterima. Dalam permasalahan hamba sahaya yang merusak harta benda orang lain tanpa ada reaksi pencegahan apapun dari majikan (*sayyid*) yang mengetahui kejadian tersebut. Sikap diam yang ditunjukkan menjadikannya dianggap sebagai ekspresi sikap setuju atas tindakan hamba sahayanya. Sehingga ia berkewajiban untuk menanggung kerugian yang ditimbulkan.

2. Diam yang ditempatkan sebagaimana ucapan (atau reaksi) menurut pendapat *ashah*. Seorang yang sedang ihram (*muhrim*), ketika dicukur ternyata tidak bereaksi dan tidak berupaya mencegah—padahal ia mampu—, maka dianggap sama saja dengan memerintah untuk mencukur, sehingga ia wajib membayar *fidyah* atas pelanggaran mencukur pada masa ihram.
3. Sikap diam yang secara mutlak tidak dihukumi layaknya ungkapan. Konteks inilah yang berkaitan secara langsung dengan cakupan kaidah ini. Contohnya adalah sikap diam yang ditunjukkan pemilik harta ketika harta bendanya dirusak oleh orang lain. Sikap diamnya ini tidak dapat diklaim sebagai bentuk persetujuan atas perusakan itu, sehingga pihak yang melakukan perusakan wajib mempertanggungjawabkan perbuatannya.

Dua penjelasan di atas mengerucutkan kesimpulan bahwa selain pada karakteristik khusus para Nabi, sikap diam yang mutlak (*an sich*, tanpa ada *qar'inah* yang mengantarkan pada maksud yang ditunjukkan) diperlakukan layaknya tidak ada ucapan atau reaksi. Berdasarkan premis ini, maka segala konsekuensi hukum yang ditimbulkan pun mengacu pada ketidakadaan ucapan atau tindakan.

APLIKASI KAJDAH

Kaidah ini dapat kita terapkan pada beberapa contoh berikut:

1. Jika seorang janda hanya diam saja ketika ditawarkan untuk menikah, maka sikap ini tidak bisa diartikan sebagai bentuk persetujuan atas tawaran itu. Karena bisa jadi ia masih butuh waktu untuk berfikir, atau ia merasa enggan untuk memberi komentar. Ketentuan ini berbeda dengan seorang gadis, karena rasa malu yang ia miliki umumnya menjadi ganjalan untuk berterus terang, sehingga sikap diam itu dikategorikan sebagai penanda akan persetujuannya.

2. Jika seseorang menghuni sebuah rumah milik orang lain yang tidak disiapkan untuk persewaan, dan pemilik rumah tidak bereaksi apa-apa saat dia melakukan tindakan tersebut, maka diamnya pemilik rumah tidak dapat diartikan bahwa ia menyetujui transaksi sewa-menyewa rumah. Dengan begitu, pemilik rumah berhak mengusirnya, kapanpun juga, karena tidak ada transaksi apa-apa di antara keduanya. Namun pemilik rumah tidak berhak meminta ongkos sewa selama rumah itu ditempati.

PENGECUALIAN

Kaidah ini termasuk kaidah yang cakupan masalahnya bersifat mayoritas (*ghâlib*) dan bukan universal (*kulliyah*). Karena itu, terdapat beberapa objek hukum yang dikecualikan dari kaidah ini, yang berarti sikap diam diposisikan seperti sebuah ucapan atau tindakan.

Ketentuan penyerupaan sikap diam dengan ucapan ini diberlakukan karena beberapa pertimbangan yang melatari, diantaranya disebabkan oleh; *pertama*, sikap diam yang ditunjukkan oleh pihak-pihak yang diyakini terjaga dari kemungkinan berbuat dosa atau berbuat sia-sia, sebagaimana para nabi, rasul, dan malaikat. Karenanya, ketetapan Nabi saw. yang berupa sikap diam terhadap aktivitas yang dilakukan sahabat-sahabatnya, digolongkan sebagai keputusan hukum syariat, karena segala yang dilakukan Nabi saw. —dengan keterjagaannya dari hawa nafsu—dianggap layaknya putusan al-Quran (*nash*). Hal yang sama berlaku pada kesepakatan dengan cara diam (*ijmâ' sukûti*) yang dilakukan para ulama dalam menyikapi suatu permasalahan. Sikap diam secara kolektif tersebut bisa dijadikan landasan (*hujjah*) atas penetapan hukum.

Kedua, karena karakteristik yang dimiliki sebagian orang, dimana aksi diamnya dianggap sepadan dengan pemberian komentar atau persetujuan. Contohnya seperti diamnya anak perawan yang telah *baligh* ketika disodori tawaran untuk menikah. Karakter umum anak gadis yang cenderung tertutup menjadikannya sulit berterus terang menampakkan persetujuannya, sehingga sikap diam itu —dengan tanpa ada gejala untuk menentang atau menolak—dianggap sebagai indikasi atas kesediaannya menerima tawaran menikah. Nabi saw. pernah menyinggung hal ini dalam sabdanya;

الْأَيُّ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا الْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ وَإِذْنُهَا سُكُوتُهَا (رواه مسلم وغيره)

Seorang janda lebih berhak (memutuskan hal yang berkaitan) dengan dirinya daripada walinya. Sedangkan anak gadis hendaknya ditawarkan dahulu, dan sikap diamnya menunjukkan atas persetujuannya (HR. Muslim dan yang lain).

Ketiga, karena kondisi 'darurat' untuk menghindari adanya penipuan (*ghurûr*). Seperti diamnya *syafi*⁶ ketika ada peluang untuk mendapat hak *syuf'ah*, setelah dia mengetahui terjadinya jual beli yang dilakukan teman perkongsiannya. Dalam hal ini, syariat memosisikan sikap diamnya sebagai tanda untuk tidak menuntut hak *syuf'ah* demi menghindari *dlarar* yang dialami pembeli.⁷

Keempat, karena kebiasaan yang berlaku secara konstan sehingga telah menjadi corak-budaya masyarakat. Karena berkaitan dengan adat istiadat dan budaya, maka banyak sekali permasalahan yang masuk dalam konteks ini dan penerapannya pun sangat variatif tergantung pada adat yang berlaku di masing-masing daerah. Di antara yang sering ditemui adalah sebagaimana contoh berikut:

- a. Penyerahan pengantin wanita kepada mempelai pria yang sama sekali belum mengenal dan melihat mempelai wanita meniscayakan dibenarkannya pengantin pria untuk memadu kasih dengannya, meskipun penyerahan itu tidak disertai ucapan serah terima secara langsung, hanya berupa tindakan saja. Dasarnya adalah, kebiasaan penyerahan semacam itu telah menunjukkan bahwa perempuan itulah mempelai wanitanya, disamping hal itu jauh dari unsur penipuan.
- b. Dalam bersedekah kepada fakir-miskin, dianggap cukup dengan proses penyerahan saja meskipun tanpa disertai kata serah-terima. Sebab, umumnya penyerahan harta kepada kaum fakir-miskin

⁶ *Syafi* adalah pihak yang menjadi "penghalang" dalam akad *syuf'ah*, yakni hak memiliki secara "paksa" terhadap harta rekanan (kolega) yang dijual oleh seorang rekanan lama (*syarik qadim*) pada orang lain (rekanan baru; *syarik hadits*) dengan cara mengganti harganya. Transaksi ini hanya terjadi karena adanya perkongsian (*syirkah*). Ketika *syarik hadits* hendak bergabung dalam sebuah perkongsian, maka ia diharuskan untuk membayar uang pada *syafi* ketika *syafi* menghalangi *syarik hadits* untuk memiliki harta rekanan lama.

⁷ Lihat M. Shidqi al-Burnu, *Op. cit.*, h. 119.

sudah menjadi petunjuk bahwa yang dimaksud adalah melakukan sedekah, bukan jual-beli atau transaksi lainnya.

- c. Transaksi jual-beli tanpa menggunakan *ijab-qabul* pada barang-barang yang nilainya remeh dapat dibenarkan dan dianggap layaknya terjadi *ijâb-qabûl*, karena cara itu umumnya sudah menunjukkan kerelaan terhadap proses tukar-menukar layaknya penjelasan secara *sharîh*.
- d. Selain sifat pemalu sebagai seorang wanita, sikap diam yang dilakukan anak gadis ketika ditawarkan untuk menikah, pada umumnya juga dibentuk oleh adat-istiadat dan budaya yang berlaku. Kepatutan dan standar kelayakan masyarakat kadang menjadi motivasi terhadap perilaku-perilaku tertentu, termasuk dalam hal menerima tawaran untuk menikah. Pada umumnya, anak gadis sangat malu jika harus berterus terang mengenai perasaan hatinya, sehingga untuk menyatakan persetujuan cukup dengan aksi diam. Jika tidak berkenan, biasanya anak gadis tidak malu-malu untuk berterus terang layaknya ketika menyatakan persetujuan. Maka, ketiadaan penolakan itu sudah dapat mewakili ungkapan persetujuan atas tawaran yang diajukan.⁸

KONKLUSI

Dari sekian banyak uraian di muka, kita dapat menarik benang simpul bahwa ternyata fiqh sangat memperhatikan unsur-unsur yang bersifat psikologis. Jika asumsi yang berkembang selama ini menganggap bahwa fiqh cenderung *zhâhir an-sich*, hanya mampu menilai yang tersurat saja, maka dengan menelaah muatan kaidah ini, asumsi tersebut dengan sendirinya menjadi terbantahkan. Sikap diam yang sebenarnya merupakan garapan kaum psikolog, ternyata juga mendapat apresiasi cukup kooperatif dari fiqh. Hukum fiqh ternyata bisa menyusup ke dalam ranah kejiwaan lainnya merangkul ranah realitas lahiriyah. Inilah bukti nyata bahwa fiqh tidak hanya menghukumi hal-hal yang bersifat lahir saja, sebagaimana banyak diasumsikan para "faqih" abad modern ini. *WalLahu a'lam* []

⁸ Contoh yang lebih luas dapat diperiksa kembali dalam paparan 'Izzuddin Abd al-Aziz Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, ed. Abd al-Lathif Hasan Abd al-Rahman, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Libanon, Cet. I, 1999, h. 90-91.

KAIDAH KE – 19

مَا كَانَ أَكْثَرُ فِعْلاً كَانَ أَكْثَرَ فَضْلاً

Yang lebih banyak aktifitasnya lebih banyak pula pahalanya

Sudah menjadi kodrat alami kehidupan, bahwa sesuatu yang lebih banyak secara kuantitas dinilai "lebih baik" daripada sesuatu yang kuantitasnya lebih sedikit. Jika jumlah uang kita lebih banyak daripada uang yang dimiliki tetangga, maka kita akan dinilai lebih kaya. Jika pengetahuan kita lebih luas daripada apa yang diketahui oleh teman sekelas lainnya, maka kita akan dinilai lebih pintar dari mereka. Begitupun dengan kekuasaan seorang presiden, pasti dianggap lebih luas daripada kekuasaan seorang bupati yang hanya meliputi satu teritorial kecil bernama kabupaten. Hal ini seakan sudah menjadi *sunnatulLah* dan menjadi kesepakatan tak tertulis seluruh makhluk di muka bumi. Islam pun tidak menafikan realitas semacam ini. Aspek-aspek tertentu yang berdasarkan hitungan jumlah kuantitatif juga direkrut oleh hukum-hukum yudisial Islam, utamanya melalui kaidah ini, sehingga sebuah pekerjaan yang tindakannya lebih banyak dinilai lebih utama daripada sesuatu yang kuantitasnya lebih sedikit. Artinya, kaidah di atas menyatakan bahwa semakin banyak tindakan pekerjaan itu kita kerjakan, semakin tinggi pula nilai keutamaannya.

DASAR KAIDAH

Kaidah ini dirumuskan berdasar hadits riwayat Imam Muslim dari Sayyidah 'Aisyah ra.:

قال رسول الله ﷺ: أَجْرُكَ عَلَى قَدْرِ نَصَبِكَ

"Besarnya pahalamu tergantung pada usahamu"

Imam al-Subuki memodifikasi ulang hadits di atas dengan ungkapan lain, yaitu : *الأجر على قدر النصب* ; besarnya pahala tergantung pada kesulitan yang dihadapi.

Yang menarik, ternyata ada hadits lain yang menyatakan bahwa amal yang paling utama adalah amal yang ringan, seperti hadits riwayat 'Utsman ra.; أفضل العبادة أخفها ; "Amal yang paling utama adalah amal yang paling ringan." Nah, apakah dua hadits ini tidak saling bertentangan?

Jika dilihat sepintas, dua hadits di atas terlihat sangat kontradiktif. Namun, jika kita mau mengamati lebih dalam ternyata tidak terjadi kontradiksi berarti di antara keduanya, karena yang dimaksud dengan ringan di sini adalah tidak dibolehkan memperbanyak ibadah, yang dengannya justru kita akan mengalami kebosanan dalam melakukannya. Sedangkan yang dimaksud dengan "berat" adalah beratnya pemenuhan syarat dan rukun yang terdapat dalam satu bentuk ibadah.¹ Dengan demikian, kedua hadits ini dapat diarahkan sesuai dengan substansinya masing-masing. Bukankah ada ulama yang menyatakan bahwa keanekaragaman ibadah dalam Islam adalah untuk mengantisipasi rasa bosan dalam beribadah.

APLIKASI KAJIDAH

Orang yang melakukan ibadah dan merasakan adanya beban yang lebih berat, maka secara otomatis akan mendapatkan nilai lebih, seperti halnya orang yang melakukan tiga rakaat shalat witr dengan cara dipisah (dua kali salam), akan lebih baik daripada mengerjakannya dengan cara disambung (satu kali salam). Hal ini terjadi karena shalat witr dengan cara dipisah di dalamnya terkandung unsur-unsur niat, *takbiratul ihram*, dan salam, yang notabene lebih banyak dibanding dengan shalat witr dengan cara disambung (*washal*).²

Membanding Amal Berat Dan Ringan

Apabila ada dua amal yang mempunyai keistimewaan, syarat, sunah, dan rukun yang setara, sementara salah satu diantara keduanya memiliki tingkat kesulitan yang lebih tinggi dibanding yang lain, maka pahala dari kedua amal adalah sama, karena bentuk dan format aktifitas ibadah (*wazhâ'if*) yang dilakukan juga sama. Hanya saja, amal

¹ Isma'il ibn Ahmad al-'Ajluni, *Kasyf al-Khafâ'*, Beirut : Mu'assasah al-Risalah, 1405 H. I/175.

² Abu al-Faydl Muhammad Yasin ibn 'Isa al-Fadâni, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 491-492.

yang lebih berat akan mendapat 'surplus' pahala. Keutamaan ini bisa diperoleh semata-mata karena adanya faktor *masyaqqah* yang harus ditanggung dalam pelaksanaannya. Keutamaan yang ia peroleh bukan karena materi ibadah tersebut memang tergolong berat.³ Sebab, menurut Syaikh 'Izzudin ibn Abd al-Salam, *masyaqqah* tidak layak dijadikan sebagai media pendekatan diri (*taqarrub*) kepada Sang Pencipta. Padahal, pada hakikatnya seluruh *taqarrub* adalah bentuk kongkrit pengagungan seorang hamba pada Tuhannya, sementara kesulitan-kesulitan dalam ibadah bukan merupakan bagian integral dari ritual pengagungan terhadap-Nya.

Secara filosofis, al-'Izz berargumen, seseorang yang mendapatkan pertolongan orang lain tidak akan menilai bahwa wujud pertolongan tersebut berupa sebuah pekerjaan yang sulit dilakukan, akan tetapi ia akan memberi respek pada kemauan dan kesediaannya untuk bersusah-payah dalam memberikan pertolongan. Dengan demikian, secara materiil, sebenarnya tidak ada perbedaan hasil diantara beberapa amaliah, jika masing-masing memiliki format dan standar kualitatif yang sederajat. Yang membedakan adalah tingkat kesulitan dan perasaan berat subjek pelakunya ketika menjalani aktivitas tersebut. Kesediaannya untuk menjalankan ibadah dalam situasi kurang kondusif telah memberi sebuah isyarat bahwa ia telah berusaha untuk melakukan upaya penyerahan total kepada Sang Pemberi Perintah. Di sinilah nilai positifnya.

Sebagai ilustrasi, seseorang yang mandi pada musim dingin dan musim semi akan mendapatkan pahala yang sama dengan orang yang mandi pada saat musim kemarau, karena baik syarat, sunah, dan rukun semua jenis mandi tersebut juga sama. Namun, mandi pada saat hawa dingin mempunyai keutamaan tersendiri, karena rasa dingin yang dideritanya menjadikan aktivitas tersebut terasa berat untuk dikerjakan. Jadi, perbedaan kompensasi pahala bukan pada bentuk mandinya, namun lebih karena adanya faktor eksternal yang mempengaruhi, dalam hal ini adalah hawa dingin.

Begitu pula bagi orang yang hendak menunaikan ritual ibadah, baik shalat, haji maupun umrah. Sebagian orang ada yang men-

³ Izzuddin bin Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, ed. Abd al-Lathif, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, cet. I, 1999, h. 29 dan Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id Fiqh Syafi'i*, ed. M. Hasan M. Hasan Ismail, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet I, 2000, I/135-136.

jalankannya dari tempat yang jauh dari tempat tinggal mereka. Sebagian lagi ada yang melaksanakannya dari jarak yang relatif lebih dekat. Jika menilik pada pelaksanaan ibadahnya, tidak ada yang membedakan antara keduanya, karena -baik yang jaraknya jauh maupun dekat- dalam pelaksanaannya mempunyai penerapan pola yang sama. Yang membuat keduanya berbeda terletak pada media yang mengantarkan pada aktivitas tersebut, dimana salah satunya memiliki tingkat kesulitan dan pengorbanan yang lebih dibandingkan dengan yang lain. Pada dasarnya, syariat selain mem-perhatikan bentuk pelak-sanaan ibadah, juga intens dalam mengapresiasi media-media yang membantu pelaksanaannya. Dengan demikian, media pelaksanaan ibadah, seperti besar-kecilnya biaya, jauh-dekatnya jarak, tinggi-rendahnya resiko yang dihadapi, juga akan mempengaruhi terhadap perbendaharaan pahala pelakunya.⁴

Sementara, jika diantara dua aktivitas ibadah secara materiil terdapat derajat kualitatif yang berbeda, maka tidak lagi ada pertimbangan terhadap berat-ringannya pelaksanaan ibadah tersebut. Ibadah yang kualitasnya tinggi, meskipun terasa ringan, akan berbuah keutamaan yang lebih tinggi pula. Sebagai gambaran, beriman -dengan mengucapkan syahadat sebagai formalisasinya- merupakan amaliah yang paling utama, meski dalam pelaksanaannya terasa ringan dan mudah bagi lidah untuk mengucapkannya. Begitu pula berdzikir, meskipun tidak perlu mengeluarkan banyak keringat untuk menjalannya, namun kadar keutamaan dan pahala yang didapatkan dari aktivitas ini sangat besar sekali, melampaui beberapa jenis ibadah lainnya.⁵

Memposisikan Berat dan Ringan dalam Ibadah

Mengamati hadits yang menerangkan tentang banyaknya pahala karena beratnya beban yang ditanggung, al-Nawawi sangat menyetujui kesimpulan ini. Namun menurutnya, ketentuan ini tidak selamanya berlaku. Ada diantara ibadah yang karena melihat waktu pelaksanaannya, seperti halnya shalat malam pada saat malam *lailah al-qadr*,

⁴ Izzuddin, *Ibid.*

⁵ Abu Abdillah Badruddin al-Zarkasyi, *OP. cit.*, h. 136.

yaitu malam-malam ganjil pada sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan,⁶ akan lebih utama dibandingkan dengan malam-malam lainnya.

Di samping itu, ada juga ibadah yang mungkin terasa ringan dilakukan di manapun, namun karena memandang keutamaan tempatnya, maka ia lebih utama dilakukan pada tempat tertentu dibandingkan bila dilaksanakan di tempat lain. Seperti shalat di masjidil haram yang akan lebih utama dibandingkan shalat di masjid atau tempat lain.⁷

Selain itu, keutamaan ibadah juga mempertimbangkan keutamaan ibadah itu sendiri, seperti halnya shalat fardlu dua raka'at akan lebih utama dibandingkan shalat sunah dua raka'at. Hal ini tentu karena ibadah fardlu lebih utama dibandingkan dengan ibadah sunah.⁸ Demikian pula ibadah yang berhubungan dengan harta (*mâliyyah*) juga akan mempunyai ketentuan yang sama. Zakat sebagai *shadaqah* fardlu yang merupakan salah satu ibadah *mâliyyah* akan lebih utama dibandingkan dengan *shadaqah* sunah.

Dapat ditambahkan pula bahwa shalat adalah media penenang jiwa bagi Nabi saw.; shalat bukanlah amal yang dirasakan berat bagi beliau; shalat adalah ibadah yang menjadikan Nabi saw. merasakan ketenangan dan kesejukan rohani. Sementara shalat -mungkin- banyak dirasakan berat oleh umatnya. Tapi bukan berarti karena rasa berat yang dialami mereka, maka shalat yang mereka kerjakan lebih utama dibandingkan shalat yang dilakukan Nabi saw.⁹

Demikianlah, dari analisa al-Nawawi ini kita dapat menyimpulkan bahwa ibadah tidak hanya bernilai lebih utama karena beban yang ditanggung pada saat melakukannya. Lebih dari itu, ia juga dapat bernilai lebih karena melihat keutamaan ibadah itu sendiri, disamping tempat dan waktu yang utama; tempat dan waktu yang suci, dan lain sebagainya.

⁶ Menurut mayoritas ulama *laylatul qadar* besar kemungkinan jatuh pada malam-malam ganjil sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan.

⁷ Untuk pembahasan ini silakan dirujuk dalam kaidah *aghlabiyah* ke-22 dalam buku ini.

⁸ lihat dalam kaidah *aghlabiyah* ke-21.

⁹ Al-'Ajluni, *Op. cit.*, I/50-51.

Pergualatan antara *Masyaqqah* dengan *Kemashlahat-an*

Seperti yang telah kita ketahui, tujuan utama ditegakkannya syariat adalah guna menggapai kemaslahatan bagi pemeluknya, baik di dunia maupun di akhirat. Dalam kaidah ini, mungkin ada mis-asumsi adanya pencampuradukan aplikasi syariat dengan memaksa pembuatan yang mengandung *masyaqqah* dengan dibumbui buaian-buaian pahala. Dalam agama, semakin berat pelaksanaan ibadah akan semakin banyak pahalanya atau dengan kata lain semakin mashlahat.

Namun mis-asumsi ini mampu dinetralkan oleh al-'Izz yang mengatakan bahwa *masyaqqah* atau kesulitan pada hakikatnya sama sekali bukan masalah. Menurut al-'Izz, perintah agama yang berimplikasi 'pemaksaan' dilakukannya *masyaqqah* dapat diumpamakan seperti halnya perintah seorang ahli medis kepada pasiennya untuk menelan obat pahit, demi kesembuhannya pada masa yang akan datang. Demi melihat ini, orang tua yang sangat sayang pada anaknya pun pasti akan rela agar salah satu anggota tubuhnya diamputasi, demi menjaga keselamatan nyawa anaknya. Demikian juga dalam syariat, Allah swt. akan membebani kita dengan amal yang berat, namun semua itu demi kemashlahatan kita di hari kemudian. Dengan ini, kita dapat menarik kesimpulan akhir bahwa *masyaqqah* atau berat dalam ibadah mungkin terasa berat (*masyaqqah*) di dunia, namun pada hakikatnya adalah mashlahat bagi kita di akhirat.

Dalam hadits *qudsi* Allah swt. berfirman: "Aku tidak pernah 'ragu' terhadap segala sesuatu yang aku perbuat, sebagaimana 'keraguan'-Ku ketika mencabut nyawa hamba-Ku yang beriman. Hamba-Ku tidak menyukai kematian, Aku pun tidak suka untuk 'menyakitinya', akan tetapi kematian itu memang harus dialaminya." Hadits ini sengaja dicantumkan al-'Izz berkaitan dengan tema yang kita bahas saat ini. Dalam hadist ini termuat pesan, bahwa pada hakikatnya *masyaqqah* "tidaklah dikehendaki" oleh Allah swt. Dia hanya menghendaki kemashlahatan bagi hamba-hamba-Nya, terutama kemaslahatan di akhirat kelak.

PENGECUALIAN

Al-Jarhazi mencatat lebih dari sepuluh permasalahan yang dikecualikan dari kaidah ini.¹⁰ Dalam contoh di bawah ini, terdapat amal yang jika disimpulkan semuanya adalah amal yang ringan namun mempunyai pahala yang besar, beberapa diantaranya adalah:

1. Mengerjakan shalat dengan *qashar* lebih utama dibanding mengerjakan secara sempurna (tanpa di-*qashar*) bagi orang yang melakukan perjalanan selama tiga hari atau lebih.¹¹
2. Mengerjakan shalat dluha, meski jumlah maksimalnya dua belas rakaat, namun lebih diutamakan untuk dikerjakan sebanyak delapan rakaat. Hal ini dilatarbelakangi oleh dua hadits yang menyinggung permasalahan ini. Dalam hadits *shahih* riwayat al-Qamûli dari Ummi Hani' ra. disebutkan bahwa Nabi saw. mengerjakan shalat dluha sebanyak delapan rakaat. Sedangkan dalam hadits yang diriwayatkan Abu Dzar al-Ghifari ra. disinggung oleh Nabi saw. bahwa shalat dluha memiliki keutamaan yang berbeda-beda menimbang jumlah raka'atnya. Dalam hadits ini juga disebutkan keutamaan shalat dluha yang dikerjakan sebanyak 12 rakaat. Namun hadits ini dianggap sebagai hadits *dla'if*. Ibnu Hajar, karenanya, menegaskan dalam *al-Majmû'* dan *al-Tahqiq* bahwa, shalat dluha sebanyak delapan rakaat adalah paling utama, tidak lain karena bilangan inilah yang paling banyak dijumpai dari beberapa riwayat yang valid (*shahih*) dari Nabi saw.
3. Satu raka'at shalat witir lebih baik dibandingkan dengan shalat malam lainnya, walaupun shalat witir secara kuantitas lebih sedikit.¹²

¹⁰ Untuk contoh yang lebih lengkap silahkan periksa dalam Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, , cet. I, 1997, h. 492 dst.

¹¹ Karena menghindari *khilaf* Imam Abu Hanifah yang menyatakan bahwa, *qashar* shalat bagi musafir adalah suatu kewajiban bila perjalanan telah mencapai 3 marhalah (perjalanan tiga hari tiga malam dengan naik onta). Lihat kembali kaidah ke-12: "*al-khuruj min al-khilaf mustahabbun*" (menghindari khilaf hukumnya sunah). Ketentuan ini tidak berlaku bagi selain nahkoda kapal laut atau pengemudi. Bagi kedua orang ini, yang lebih utama adalah menyempurnakan shalat, karena menghindari *khilaf* Imam Ahmad yang melarang pengemudi meng-*qashar* shalat. Muhammad Yasin al-Fadâni, *Op. cit.*, h. 492.

4. Shalat subuh, walaupun hanya dua rakaat, tapi shalat shubuh ini sangat besar pahalanya. Alasan yang melatarbelakangi keutamaan shalat subuh adalah -walaupun shalat ini rakaatnya paling sedikit dibandingkan dengan shalat-shalat yang lain- namun mempunyai nilai lebih, yakni rasa berat untuk melakukannya. *Wallahu a'lam.* []

¹² Walaupun ada ulama yang memakruhkan shalat witir yang dilakukan hanya satu raka'at, yakni Abu al-Thayyib. Namun sebenarnya yang dimaksud dengan kemakruhan ini adalah *khilaf al-awla* (menyalahi keutamaan), karena shalat witir yang dilakukan hanya satu raka'at 'berbeda' dengan apa yang banyak dilakukan oleh Nabi. Jadi bukan shalat witir itu sendiri yang makruh ataupun *khilaf al-awla*. Namun pelaksanaannya dengan satu rakaat saja yang dinilai *khilaf al-awla*. Lihat Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Ibid.*, h. 499.

KAIDAH KE – 20

الْمُتَعَدِي أَفْضَلُ مِنَ الْقَاصِرِ

Amal yang memiliki manfaat umum lebih utama daripada yang bermanfaat terbatas

Sebagai makhluk sosial, dalam kehidupan sehari-hari manusia tidak akan pernah lepas dari interaksi antar sesama. Karena itu, Islam menekankan untuk saling berbagi kebaikan antar sesama. Saling bantu-membantu menggapai kemaslahatan. Paling tidak, Islam menekankan saling berbagi kebaikan dalam dua dimensi, yakni dimensi spiritual berupa takwa kepada Allah swt. (*ḥabl min Allah*) dan dimensi sosial yang bersifat duniawi (*ḥabl min al-nâs*). Hal itu ditegaskan Allah swt. dalam al-Mâ'idah ayat 3:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

"Saling tolong menolonglah kamu sekalian dalam kebaikan dan taqwa, dan jangan saling tolong menolong dalam dosa dan permusuhan"

Karena itulah, setiap amal perbuatan yang bermanfaat untuk orang lain (*muta'addi*) lebih utama daripada perbuatan yang hanya bermanfaat terbatas pada diri sendiri (*qâshir*). Dalam hal ini al-Syafi'i memberikan contoh menuntut ilmu.¹ Unsur kebaikan dalam menuntut ilmu tidak hanya untuk pribadi, melainkan juga untuk orang lain,

¹ Yang dimaksud dengan ilmu di sini adalah ilmu syariat, seperti ilmu fiqh, hadits, tafsir, dan piranti-piranti pendukungnya. Ada ungkapan menarik dari Ali ra. tentang keutamaan ilmu: "Ilmu itu lebih utama dibandingkan dengan harta; ilmu akan menjagamu, sementara engkau harus menjaga harta. Harta akan berkurang jika dinafkahkan, sementara ilmu akan terus bertambah jika disebarluaskan. Cukuplah – sebagai bukti keutamaan ilmu- bahwa orang yang tidak berilmu mengaku mempunyai ilmu. Dan ia akan senang andaikan ia dianggap sebagai ahli ilmu. Dan cukuplah –sebagai kehinaan bagi kebodohan- bahwa orang yang bodoh tidak akan mau disebut orang bodoh."

maka ia lebih utama daripada shalat sunah.² Sebab shalat sunah hanya dapat dirasakan manfaatnya oleh si pelaksana saja. Selain Imam Syafi'i, beberapa mujtahid sekaliber Sufyan al-Tsawri,³ Abu Hanifah, dan Ahmad bin Hanbal juga mengemukakan contoh senada. Pernyataan -menuntut ilmu lebih baik daripada shalat sunah- ini, dilandasi argumen bahwa, shalat sunah bila dilihat dari sisi shalatnya saja tidak memiliki nilai plus yang dapat di manfaatkan oleh orang lain. Ia hanya bermanfaat bagi si pelaksana. Sementara manfaat ilmu dapat dirasakan oleh semua orang.⁴

Selain hadits di atas, kaidah ini juga tercetus dari beberapa hadits lain. Diantaranya hadits yang diriwayatkan Abu Hurairah dan Muslim:

إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ

"Ketika manusia meninggal maka terhentilah segala pahala amalnya kecuali tiga hal; shadaqah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak saleh yang mendoakan orang tuanya."

² Statemen Imam Syafi'i ini -yang ditafsiri sebagai ilmu yang hukum mempelajarinya *farḍlu kifāyah* dan bukan yang sunah- sempat mendapat "interupsi" dari beberapa kalangan. Karena jika ditafsiri demikian, terkesan terjadi perbandingan dua hal yang tidak seimbang; *farḍlu* dengan sunah. Oleh karena itu, contoh ini dinilai kurang tepat jika diterapkan sebagai salah satu elemen dasar terbangunnya kaidah fiqh. Namun, sanggahan ini kemudian dimentahkan oleh Ibnu Hajar, bahwa yang dimaksud Imam Syafi'i di atas adalah ilmu yang sunah dipelajari. Sebab, jika yang dikehendaki oleh Imam Syafi'i ilmu yang *farḍlu kifāyah*, maka akan terjadi *taḥshil al-hashil* (mengupayakan sesuatu yang telah terealisasi). Karena secara rasional, ibadah apapun yang bersifat *farḍlu kifāyah* -walaupun bukan menuntut ilmu- tetap lebih utama dibandingkan ibadah sunah. Lihat Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, *al-Mawāhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 516.

³ Nama lengkapnya adalah Abu 'Abdillah al-Kufi, tapi lebih masyhur dengan sebutan al-Tsawri. Gelar kehormatannya adalah *Sayyid al-Huffādz* (Penghulu penghafal hadits) dan *Amir al-Mu'minin fi al-Hadits* (Raja mukmin penghafal hadits). Wafat tahun 161 H. Beliau adalah salah satu pendiri madzhab yang pada zamannya pernah berjaya, namun karena lamanya waktu akhirnya madzhab yang didirikannya ini akhirnya hilang dari peredaran.

⁴ Syaikh 'Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbadi al-Lahji al-Hadlrami al-Syakhawi, *Idlāh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah, Surabaya, Cet. III, 1410, h. 77.

MAKNA KAIDAH

Kata *qâshir* terbentuk dari akar kata (*mashdar; verba noun*) *qashr* yang berarti pendek, terbatas, tidak menyeluruh. Sedangkan *muta'addi* terbentuk dari akar kata *ta'addi*, yang berarti menjalar atau menyebar. Sehingga *al-qâshir* dalam redaksi kaidah di atas dapat didefinisikan sebagai aktivitas yang manfaatnya hanya bisa dirasakan oleh pelakunya saja dan tidak dapat dinikmati oleh pihak lain.⁵ Sedangkan *al-muta'addi* adalah aktifitas atau perbuatan yang manfaatnya dapat dirasakan banyak pihak selain diri si pelaku, disamping juga berdampak positif bagi diri pelaku sendiri. Ada pula yang mengartikan sebagai kebaikan yang dapat menjadi stimulus (pendorong) timbulnya kebaikan yang lain.⁶ Berbeda dengan pengertian awal, pengertian kedua ini meniscayakan kebaikan yang bersifat *ta'addi* (menyebar) walaupun hanya berupa dorongan semata.

Dengan definisi semacam ini, dapat disimpulkan bahwa Islam menekankan untuk memperbanyak aktifitas yang memberi dampak positif yang luas, tidak terbatas hanya bagi pelakunya saja. "*Sebaik-baik kalian adalah yang lebih memberi manfa'at bagi umat manusia,*" demikian sabda Nabi saw. Bahkan, dalam konteks ini, al-Haramayn dan Abu Ishaq menyatakan bahwa *fardlu kifâyah* lebih utama daripada *fardlu 'ayn* karena manfaatnya dapat dirasakan oleh orang lain.⁷

APLIKASI KAIDAH

Sebagaimana telah disinggung di atas, Abu Ishaq dan al-Haramayn berpendapat bahwa *fardlu kifâyah* lebih utama dibanding *fardlu 'ayn*. Sebab dengan melaksanakan *fardlu kifâyah*, berarti kita ikut berjasa menghilangkan dosa orang lain. Berbeda dengan *fardlu 'ayn* yang hanya berfungsi menggugurkan kewajiban pribadi.

Namun 'Izzuddin bin Abd al-Salam memberi catatan, tidak semua amal *muta'addi* lebih baik daripada amal *qâshir*. Sebab, dalam satu kasus tertentu amal yang *qâshir* lebih utama daripada *muta'addi*. 'Izzuddin mengajukan contoh kewajiban beriman pada Allah swt. Walaupun kewajiban itu hanya bersifat personal-individual, akan

5 Muhyiddin Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *al-Majmu'*, I/20.

6 Tajj al-Din Abu Nashr Abd al-Wahhab bin 'Ali bin Abd al-Kâfi al-Anshâri al-Subuki, *al-Ashbâh wa al-azhâ'ir*, Beirut: Dar al kutub al-Ilmiyah, cet. I, 1991, I/188.

7 Al-Nawawi, *Op. cit.* I/21 dan Tajuddin Abu Nashr al-Subuki, *Ibid.*

tetapi iman lebih utama dibandingkan dengan ibadah lain. Sebab iman merupakan pondasi utama terbangunnya nilai-nilai keislaman dan menjadi elemen pokok keabsahan amal seseorang. Artinya, keimanan –meskipun hanya berdampak pada diri pelakunya- dapat memberi pengaruh luas, terutama pada perolehan legitimasi atas amal ibadah yang dikerjakan. Argumen inilah yang mendorong Ibnu Hajar untuk menilai bahwa tidak semua amal *muta'addi* lebih utama daripada amal *qâshir*. Disamping itu, terdapat sebuah hadis riwayat Muslim dari Abu Hurairah ra. yang menyatakan:

ان النبي صلى الله عليه و سلم سئل أيُّ الأعمال أفضل؟ فقال: إيمان بالله ثم جهادٌ في سبيلِ الله ثم حجٌّ مبرورٌ

Nabi saw. ditanya: "Apakah yang paling utama?" Lalu Beliau menjawab: "Beriman pada Allah swt., berjihad di jalan Allah, kemudian haji yang mabrur."

Semua amal yang diutarakan Rasulullah saw. dalam hadits ini, menurut al-Suyuthi, adalah pekerjaan yang bersifat terbatas (*qâshir*). Masih mengutip al-Suyuthi, selain iman, dzikir juga termasuk kategori amal *qâshir* yang lebih utama daripada amal *muta'addi*. Argumentasi al-Suyuthi didasarkan pada hadist yang mengisahkan orang-orang fakir yang mengeluhkan nasib mereka kepada Nabi saw. Terutama terkait dengan ketimpangan amal antara mereka dan orang-orang kaya. Orang kaya lebih beruntung, karena dengan kekayaannya mereka bisa lebih banyak beramal. Sementara orang-orang fakir sangat sulit beramal, karena keterbatasan harta yang mereka miliki. Padahal pahala shalat, puasa, dan ibadah-ibadah lainnya, antara orang fakir dan kaya, tidak ada perbedaan sama sekali. Hal ini jelas merupakan sebuah "diskriminasi" amal. Orang-orang kaya lebih berkesempatan menyisihkan uang untuk beribadah haji, umrah, maupun shadaqah, sementara orang-orang fakir hanya bisa merana akibat kefakirannya.

Menanggapi pengaduan itu, Nabi saw. menjawab: "Apakah aku belum memberi tahu kepada kalian pada perkara yang jika kalian amalkan akan menyamai orang-orang sebelum kamu, dan orang-orang setelah kamu tidak akan bisa menyamai derajatmu. Dan kalian (yang hadir di sini) akan lebih baik dibanding orang-orang fakir diantara kalian kecuali yang

mengamalkan seperti apa yang kalian kerjakan, yaitu membaca tasbih, tahmid, dan takbir setiap selesai mengerjakan shalat sebanyak 33 kali”.

Menurut al-Jarhazi, berdasarkan hadits ini, dzikir dinilai lebih baik daripada jihad, walaupun menurut Syaikh Yasin pernyataan ini perlu dikaji ulang.⁸

Dari semua hipotesa di atas, dapat ditarik sebuah benang merah bahwa, kaidah ini berlaku dalam skala umum tapi tidak mutlak. Artinya, kaidah ini tidak menafikan adanya amal *qâshir* yang terkadang lebih utama daripada amal *muta’addi*. Mengutip statemen al-Ghazali dan ‘Izzudin bin Abd al-Salam, keutamaan sebuah amal tergantung pada kadar masalah yang mengiringinya.⁹ Jadi, keutamaan sebuah amal tidak hanya “terpaku” pada kategori *qâshir* atau *muta’addi*. Amal *qâshir* bisa lebih utama daripada *muta’addi* bila ditinjau dari satu aspek *mashlahah*. Sebaliknya, *muta’addi* bisa lebih baik daripada *qâshir* dipandang sisi *mashlahah* yang lain. Tegasnya, semua tergantung kadar kemaslahatan masing-masing. Jika *mashlahah*-nya lebih tinggi, maka itulah yang lebih utama. Ibnu Hajar dalam *al-Tuhfah* memberi contoh sedekah satu dirham yang dilakukan orang pelit. Menurut beliau, nilai nominal satu dirham itu lebih utama baginya daripada shalat tahajud atau puasa berhari-hari. Begitupun dengan puasa, ia lebih baik daripada ibadah-ibadah lainnya bagi orang yang libidonya terus menggejala akibat terlalu sering mengkonsumsi makanan dan minuman, terutama bila dibandingkan dengan puasa yang dilakukan oleh orang yang berlibido normal.¹⁰ *Wallahu a’lam.* []

⁸ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin‘Isa al-Fadâni, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 518 dan Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, *Op. cit.*, h. 517-518.

⁹ Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, *Ibid.*

¹⁰ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin‘Isa al-Fadâni, *Loc. cit.*

KAIDAH KE – 21

الْفَرْضُ أَفْضَلُ مِنَ النَّفْلِ

Fardlu lebih utama daripada sunah

Ritual ibadah, dalam Islam memiliki karakter yang berlainan antara satu dengan lainnya. Ada ibadah yang merupakan suatu keharusan yang dikenal dengan istilah *fardlu* atau wajib, dan ada pula yang hanya dianjurkan pengamalannya (sunah). Perbedaan karakteristik semacam ini memberi pengaruh pada tinggi-rendahnya derajat ibadah tersebut serta besar-kecilnya kadar pahala yang akan diperoleh. Ibadah *fardlu*, dalam konteks ini dianggap lebih memiliki keutamaan dibandingkan dengan yang sunah, karena secara logis keharusan untuk mengamalkannya telah menunjukkan bahwa ibadah semacam ini memiliki makna yang penting dan krusial dalam pandangan *syara'*.

Perbandingan peringkat antara ibadah *fardlu* dengan sunah, jika merujuk pada pendapat Ibnu Hajar dalam *al-Tuhfah*, batas maksimalnya mencapai 70 derajat; satu ibadah *fardlu* yang dikerjakan berhak atas imbalan pahala senilai 70 kali pelaksanaan ibadah sunah. Pendapat ini senada dengan komentar al-Haramayn yang menyatakan bahwa Allah swt. telah memberi ketentuan pada Nabi-Nya akan kewajiban beberapa amal ibadah, yang tidak diwajibkan pada selain beliau (*al-khushûshiyât*). Pemberian ini semata-mata merupakan bentuk pengagungan yang diberikan Allah swt. kepada kekasih-Nya, Muhammad saw., dengan konsekuensi akan lebih memperbesar nilai pahala hingga 70 kali lipat dibanding ibadah yang tidak diwajibkan.¹

Sementara al-Zarkasyi dalam *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id* mengemukakan, ketinggian derajat *fardlu* tidak hanya sebanding dengan 70 kali

¹ Seperti halnya kewajiban mengerjakan shalat tahajjud bagi Nabi saw. Kewajiban itu hanya berlaku untuk pribadi Nabi saw., tidak bagi umatnya, karena umat Islam hanya *disunahkan* mengerjakan shalat tahajjud. Periksa Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 100.

ibadah sunah, akan tetapi bisa lebih dari itu. Bahkan menurutnya, bisa mencapai derajat yang hanya Allah swt. saja yang tahu ketinggian kadarnya.²

DASAR KAI DAH

Kaidah ini merupakan kesimpulan beberapa hadits yang menerangkan pengertian di atas dengan berbagai redaksi yang berbeda, diantaranya hadits *qudsi* yang diriwayatkan Ibn Khuzaymah ra.:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ مَنْ تَقَرَّبَ فِيهِ بِخَصْلَةٍ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ كَانَ كَمَنْ أَدَّى فَرِيضَةً فِيمَا سِوَاهُ وَمَنْ أَدَّى فَرِيضَةً فِيهِ كَمَنْ أَدَّى سَبْعِينَ فَرِيضَةً فِيمَا سِوَاهُ

"Sesungguhnya Rasulullah saw. telah bersabda tentang keutamaan bulan Ramadhan dibandingkan bulan-bulan lainnya; 'Barang siapa melakukan taqarrub (ibadah sunah) kepada Allah swt. di bulan Ramadhan, maka ia akan mendapatkan pahala sebagaimana ia melakukan satu ibadah fardlu di bulan lain. Dan barang siapa melakukan satu ibadah fardlu di bulan Ramadhan, maka seperti halnya ia mengerjakan 70 kali ibadah fardlu pada selain bulan itu.'"

Awalnya, hadits ini menitik-beratkan pada keutamaan bulan Ramadhan. Namun dalam perkembangan selanjutnya, sebagian ulama seperti Ibnu Qâsim, al-Subuki, dan lain-lain, menjadikannya sebagai pijakan dalil pokok munculnya kaidah ini melalui pemahaman yang berbanding lurus dengan kandungan hadits tersebut, sehingga ketentuan yang dihasilkan juga dapat diberlakukan pada ibadah selain di bulan Ramadhan.

Sedangkan menurut al-Syafi'i, al-Haramayn, dan al-Rafi'i, metode penggalan hukum dari hadits di atas adalah dengan proses analogi (*qiyâs*), baik *qiyâs awlawi*³ ataupun *qiyâs musâwi*.⁴

² Abu al-Faydl Muhammad Yasin al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, cet. I, 1997, h. 521.

³ *Qiyas awlawi* adalah analogi hukum yang 'illat cabangnya lebih kuat daripada 'illat asalnya, sehingga ketetapan hukum yang ada pada masalah cabang lebih ditekankan daripada masalah asal. Contohnya adalah perintah untuk tidak berkata kasar pada kedua orang tua (Qs al-Isra': 23). Alasan pelarangan ini adalah karena perkataan kasar akan menyakiti hati kedua orang tua. Nah, seandainya sang anak melakukan pemukulan kepada salah satu atau kedua orang tuanya, apakah hukumnya sama dengan hukum

Kalau diteliti lebih jauh, ternyata hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Khuzaymah di atas termasuk kategori hadits *dla'if*. Oleh karena itu para ulama' bersilang pendapat, terutama dalam masalah apakah hadits *dla'if* bisa dijadikan landasan penggalan hukum atau tidak.

Menurut Ibnu Qâsim, hadits di atas bisa dijadikan sebagai landasan penetapan hukum. Sebab hadits itu hanya sebagai mediator pendorong untuk melakukan sesuatu kesunahan (*fadlâ'il al-a'mâl*) atau sebagai stimulus untuk melaksanakan kewajiban (*fardlu*). Sedangkan Syeikh Hasan al-Aththar mengatakan; hadits itu bisa dibuat sebagai landasan melakukan *fadlâ'il al-a'mâl*, dengan syarat, hadits tersebut tidak dalam derajat terlalu *dla'if* dan atau tidak ada hadits *shahih* yang menentangnya (*ta'ârudl*).

Dalam perkembangannya, al-Nawawi menjadikan hadits Ibnu Khuzaymah ra. di atas sebagai landasan kaidah ini. Dengan argumen, hadits tersebut tidak terlalu *dla'if* dan dikuatkan dengan hadits Qudsi yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari ra. yang berbunyi:

عن أبي هريرة قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يُحْكِيهِ عَنْ رَبِّهِ، إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافُلِ حَتَّى أُحِبَّهُ (رواه البخارى)

berkata kasar. Bila masalah pemukulan ini dianalogikan dengan hukum berkata kasar, maka analogi hukum seperti ini dinamakan *qiyas awlawi*, atau analogi hukum yang *'illat* cabang lebih kuat daripada *'illat* asal. Pemukulan dinilai lebih menyakitkan daripada perkataan, sebab pemukulan akan menyakitkan baik secara fisik maupun psikis, sementara pemukulan hanya menyakitkan secara psikis saja. Artinya, *'illat* menyakititi dengan pemukulan (*'illat* cabang) lebih kuat daripada *'illat* menyakititi dengan ucapan (*'illat* asal). Baca antara lain, Dr. Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut, cet. VII, 2001, h. 219.

⁴ *Qiyas musâwi* adalah analogi hukum, dimana *'illat* asalnya setara dengan *'illat* cabang; tidak ada yang lebih kuat diantara keduanya. Contohnya seperti keharaman memakan harta anak yatim dengan cara yang tidak dibenarkan (Qs. al-Nisa' : 10). Larangan memakan ini karena ada akibat lenyapnya harta si yatim. Sementara *'illat* semacam ini ternyata juga didapati pada cara-cara yang lain, seperti dibakar, ditenggelamkan, dicuri, dan lain sebagainya yang intinya adalah merusak. Dengari demikian, pelenyapan harta si yatim itu tetap diharamkan dengan cara apapun, baik dengan cara dimakan atau cara-cara yang lain. Proses analogi yang memiliki kesetaraan sebab seperti inilah yang dinamakan *qiyas musawiy*. Lihat *Ibid*.

"Barangsiapa memusuhi kekasih-Ku, maka Aku perkenankan untuk memeranginya. Dan tidaklah seorang hamba bertaqarrub pada-Ku yang lebih aku senangi, selain apa yang telah Aku wajibkan. Dan tidaklah seorang hamba bertaqarraub kepada-Ku dengan ibadah sunah kecuali aku mencintainya" (HR. Bukhari)

Dalam riwayat lain disebutkan:

قال صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه وما تقرب إلي المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم رواه البخاري

"Dan tidak ada amalan orang-orang yang bertaqarub kepada-Ku -yang lebih Aku cintai- yang menyamai pelaksanaan apa yang telah Aku wajibkan." (HR. Bukhari)

Dan juga sabda Nabi saw. yang mengisahkan firman Allah swt.: "Orang-orang yang mendekatkan diri pada-Ku (dengan ibadah sunah) tidak akan dapat mendekatkan diri kepada-Ku sebagaimana menjalankan apa-apa yang telah Aku wajibkan kepadanya."

DISKURSUS FARDLU DAN SUNNAH

Yang perlu kita perhatikan dalam upaya memahami makna *fardlu* dalam kaidah ini adalah dengan memahami universalitas *fardlu* itu sendiri. Yang dimaksud *fardlu* di sini adalah semua jenis *fardlu*, misalnya *fardlu iltizâm*⁵ seperti *nadzar*, dan *fardlu asli*⁶ seperti shalat lima waktu.

Sedangkan untuk memahami perbedaan *fardlu 'ayn* dan sunah *kifâyah* adalah dengan melihat sisi kemanfaatannya. *Fardlu 'ayn* adalah suatu ketentuan hukum yang sangat ditekankan oleh syariat agar dilaksanakan oleh setiap individu. Hal ini berarti tuntutan yang dibebankan harus dipenuhi masing-masing individu tanpa terkecuali. Pelaksanaan *fardlu 'ayn* oleh satu atau sebagian orang sama sekali tidak berpengaruh terhadap gugurnya *fardlu 'ayn* yang diemban orang

⁵ *Fardlu iltizâm* adalah *fardlu* yang berdasarkan keinginan dan kesanggupan pribadi, bukan berupa tuntutan syariat, seperti *nadzar* atau janji. Lihat Wuzarah al-Awqaf wa al-Syu'ûn bi Kuwayt, *al-Mawsû'ah al-Fiqhiyyah*, juz VI, h. 182.

⁶ Kewajiban yang berasal dari tuntutan syariat dengan sisi penekanan yang lebih. Artinya, sejak semula, syariat telah menggariskan kewajiban ini sehingga bila ditinggalkan akan berakibat ancaman dosa bagi pelakunya.

lain. Sedangkan sunah *kifāyah* adalah suatu formulasi hukum yang penting namun "tidak begitu" ditekankan, yang dilaksanakan tanpa memandang siapa pelakunya. Dalam definisi ini yang dititikberatkan adalah terwujudnya tuntutan dimaksud, tanpa memperdulikan siapa yang mengerjakan.

Dari dua definisi di muka, kita dapat membandingkan mana yang lebih utama di antara keduanya. Apakah *fardlu 'ayn* dengan memperhatikan penekanan wujudnya oleh tiap individu, atau sunah *kifāyah* dengan memandang kemanfaatannya yang bersifat menyeluruh?

Maksud keutamaan ibadah *fardlu* yang melebihi ibadah sunah adalah sudut pandang pahalanya, senada dengan apa yang telah dituturkan al-Subuki.⁷ Karena, jika kita melihat keutamaan ibadah *fardlu*, ia berada di atas ibadah sunah jika mempertimbangkan esensi atau hakikatnya (*māhiyah*). Namun bila dilihat dari sisi pahalanya, maka ibadah sunah pun bisa lebih utama dengan melihat sisi manfaatnya yang bersifat menyeluruh.

PENGECEUALIAN

Diantara pengecualian kaidah ini adalah:

- 1) Membebaskan beban hutang pada orang yang kesulitan membayarnya. Pembebasan hutang ini, dinilai lebih utama daripada menunggu sampai ia mampu melunasi.⁸ Hukum membebaskan adalah sunah, sedangkan menanti hingga terjadi pelunasan adalah wajib, seperti ditegaskan dalam QS. al-Baqarah: 280;

وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ. الآية

"... Dan jika kalian (berkenan) bersedekah, maka hal itu lebih baik bagi kalian."

⁷ Muhammad Yasin al-Fadani, *Op.cit*, h. 521.

⁸ Menurut Taj al-Din al-Subuki, sebenarnya pembebasan hutang ini telah mencakup masa penantian pembayaran hutang. Karena, pada dasarnya pembebasan hutang adalah peundaan penagihan hutang. Dengan demikian, dalam kasus ini terdapat "ketercakupan" unsur yang bersifat khusus pada unsur yang bersifat umum. Yang terjadi di sini, menurut al-Subuki, adalah keutamaan berupa kewajiban menunggu pembayaran hutang yang dapat berimplikasi pada pembebasan hutang, serta keutamaan pembebasan hutang pada kewajiban wujudnya penantian hutang. Dari sini dapat disimpulkan bahwa, yang terjadi adalah keutamaan kewajiban murni pada kewajiban murni lainnya. Lihat Muhammad Yasin al-Fadani, *Op.cit*, h. 524.

Selain ayat ini, dalil atas keutamaan membebaskan hutang (sunah) tidak lain karena ia dapat memicu tidak perlunya kewajiban menanti pelunasan hutang.

- 2) Mengawali salam lebih utama daripada menjawabnya. Pada mulanya, memulai salam adakalanya sunah *kifāyah* dan adakalanya sunah *'ayn*. Jika orang yang hendak disalami berjumlah banyak, maka hukumnya sunah *kifāyah*, sesuai dengan hadits:

يجزئ عن الجماعة غذا مروا ان يسلم احدهم ويجزئ عن الجلوس أن يرد احدهم

"Salam satu orang telah mencukupi bagi sekelompok orang kelak -pada hari pembalasan-. Perintahkanlah agar salah satu dari mereka melakukan salam.

Dan orang-orang yang duduk tercukupi oleh (salam) salah satu diantara mereka. "

Sebaliknya, jika yang disalami hanya satu orang, maka hukumnya adalah sunah *'ayn*. Berdasar firman Allah swt. dalam QS. al-Nūr: 61:

فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ
الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Apabila kamu sekalian memasuki rumah (dari rumah-rumah ini), hendaklah memberi salam (pada penghuninya), yang berarti memberi salam kepada dirimu sendiri, salam yang ditetapkan dari sisi Allah swt. yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya bagi kamu, agar kamu memahaminya."

Sementara hukum menjawab salam bisa *fardlu kifāyah* dan bisa pula *fardlu 'ayn*. Dua hukum ini tergantung dari objeknya, sebagaimana persoalan di atas. Surat al-Nisā' ayat 86 adalah dasar diwajibkannya menjawab salam;

وَإِذَا حَيَّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِمَّا أَوْ رَدُّوهُا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبٌ

"Apabila kamu dihormati dengan suatu penghormatan (salam), maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik, atau balaslah (dengan salam yang sepadan). Sesungguhnya Allah memperhitungkan segala sesuatu."

Mengawali salam hukumnya sunah namun menjawab salam hukumnya wajib. Seperti yang diterangkan dalam hadits :

قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخَيْرُهُمَا الَّذِي بَدَأَ صَاحِبَهُ بِالسَّلَامِ الْحَدِيثُ

Nabi saw. bersabda: ".....Yang terbaik diantara dua orang adalah yang memulai salam kepada sahabatnya..."

Ibnu Hajar al-Haytami dalam *al-Tuhfah* menyatakan, keutamaan sunah dalam masalah salam ini sebenarnya bukan karena esensi (*mâhiyah*) memulai salam itu sendiri, sebab hal itu juga terdapat dalam perkara wajib, melainkan karena dengan memulai salam akan dapat mendorong timbulnya "ketentraman" bagi orang lain secara umum 'hanya' dengan menjawabnya.⁹

- 3) Adzan (*sunnah kifâyah*) lebih utama daripada menjadi imam shalat (*fardlu kifâyah*).¹⁰ Sebab dalam shalat jama'ah tanpa niat menjadi imam pun, seseorang sudah dapat dikatakan menjadi imam. Dengan demikian, *adzan* dan *iqâmah* yang sebenarnya hanya merupakan sunah *kifâyah* hukumnya lebih utama daripada menjadi imam (*imâmah*) yang notabene hukumnya *fardlu kifâyah*.¹¹
- 4) Wudlu sebelum masuknya waktu shalat (sunah) lebih unggul dibandingkan dengan wudlu sesudah tiba waktu shalat. Seperti kita ketahui, kewajiban wudlu berlaku bila waktu shalat sudah masuk. Namun kewajiban ini tidak lebih utama dibandingkan dengan wudlu yang dilakukan sebelum masuknya waktu shalat.¹²
- 5) Orang yang mempunyai tanggungan *qadla'* pada satu shalat fardlu, tapi tidak mengetahui secara pasti shalat apa saja yang

⁹ Ibnu Hajar Al-Haytami, *Tuhfah al-Muhtaj*, Dar Ihya' al-Turats al-'Araby, II/219 dan Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 101.

¹⁰ Al-Rafi'i tidak setuju terhadap pengecualian ini. Sebab, menurut beliau shalat jama'ah yang sebenarnya cuma *wajib kifayah* pada akhirnya akan sama dengan hukum *imâmah*, yakni *fardlu kifayah*. Dalam pandangan al-Rafi'i, hukum *imâmah* adalah *sunah*. Dengan demikian, keutamaan adzan terhadap *imamah* sebenarnya adalah keutamaan *sunah* di atas *sunah* yang lain.

¹¹ Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 528.

¹² Syaikh 'Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbadi al-Lahji al-Hadlrami, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Surabaya, cetakan III, 1410 H., h. 78.

ia tinggalkan; apakah dzuhur, ashar, maghrib, 'isyâ', atau subuh? Dalam kondisi demikian ini, dia wajib meng-*qadla'* kelima shalat fardlu tersebut, walaupun sebenarnya hanya satu saja yang ia tinggalkan. Sebab shalat apa yang ditinggalkan tidak diketahui secara pasti, sehingga yang ia wajib melaksa-nakan lima shalat sekaligus. Dengan demikian, sebenarnya ada empat shalat yang tidak wajib (yang wajib hanya satu shalat saja). Nah, melaksanakan empat "shalat *qadla'*" yang masih "remang-remang" ini, menurut Ibnu Hajar, tidak lebih utama daripada mengerjakan shalat sunah yang betul-betul "nyata", misalnya shalat sunah *rawâtib*.¹³ *WalLahu a'lam.* []

¹³ 'Abdullah 'Ubbadi al-Lahji, *Op. cit.*

KAIDAH KE – 22

الْفَضِيلَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِذَاتِ الْعِبَادَةِ أَوْلَىٰ مِنَ الْمُتَعَلِّقَةِ بِمَكَانِهَا

Keutamaan yang muncul dari dzatiah ibadah lebih unggul daripada keutamaan yang berasal dari tempat pelaksanaannya

Pada dasarnya semua tempat dan waktu mempunyai derajat yang sama dalam pandangan Allah. Beribadah di gubug reot dan tak layak pakai akan sama pahalanya dengan orang yang shalat di dalam rumah yang mewah, ber-AC, dan berfasilitas lengkap. Fasilitas yang serba ada tidak menjadikannya lebih istimewa di hadapan Allah swt., nilai ibadah akan tetap dikembalikan kepada mutu ibadah yang dilakukan.

Meski demikian, terdapat beberapa perlakuan istimewa yang diberikan terhadap beberapa tempat dan waktu yang pada dasarnya bukan merupakan karakter khusus yang dimiliki oleh suatu zaman atau tempat, namun lebih karena kondisi yang berkaitan dengannya, dengan merujuk pada kadar kelebihan yang dapat digapai dari kemurahan Allah swt. pada masa dan tempat tersebut.

Keistimewaan tempat ini, adakalanya yang bersifat sekular-material (duniawi), seperti keistimewaan musim semi dibandingkan dengan musim-musim yang lain, karena ia mendatangkan kesuburan, kemakmuran dan alampun menjadi ramai dengan kehadirannya. Juga keistimewaan sebagian daerah dibandingkan dengan daerah lain karena tingkat kesuburan, kemakmuran dan kekayaan alamnya, misalkan. Semuanya ditilik dari kualitas objek dan hal-hal lain yang berkaitan dengannya. Utamanya keistimewaan yang dihasrati kebanyakan manusia dari segi materialistik. Bukan karena sifat masa atau musim itu sendiri.¹

¹ Lihat 'Izzuddin Abd al-Aziz Abd al-Salam, *Qawā'id al-Ahkām fi Mashāliḥ al-Anām*, ed. Abd al-Lathif Hasan, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, cet. I, 1999, jilid I, h. 34.

Adapula keistimewaan keagamaan yang merujuk pada anugerah Allah swt. pada hamba-Nya dalam suatu waktu atau suatu tempat tertentu dengan memberi "bonus" pahala bagi yang mengerjakan ibadah pada waktu atau tempat tersebut. Sebagaimana keistimewaan puasa Ramadhan dibanding pada bulan-bulan lain, puasa pada hari 'Âsyûra (10 Muharram), hari tanggal 10 Dzulhijjah, puasa hari Senin dan hari Kamis yang dinilai lebih istimewa jika dibandingkan dengan hari-hari yang lain. Begitu pula shalat -utamanya yang wajib-, yang dikerjakan di masjid memiliki nilai pahala yang lebih besar dibandingkan shalat di rumah, kantor, pasar, atau tempat lain. Lebih-lebih jika bertempat pada barisan paling depan. Shalat yang dilakukan di Masjidil Haram, akan memberi nilai lebih dibandingkan dengan shalat diluarnya. Lebih baik lagi bila ibadah itu dilakukan pada waktu-waktu utama untuk melaksanakannya, seperti pada sepertiga malam yang akhir,² saat-saat dalam perjalanan atau ketika dihimpit kesulitan dan kekurangan.

Keutamaan ibadah tanpa melihat tempat dan waktu ini sangat logis dan wajar, karena penyempurnaan terhadap entitas ritual ibadah itu sendiri tentu harus lebih diutamakan daripada sibuk dengan faktor eksternal di luar ibadah, baik yang hubungannya dengan ruang maupun waktu. Pantaskah, bila Allah memerintahkan kita shalat berjamaah, kemudian kita sibuk memilih lokasi, yang tidak ada pertalian sama sekali dengan unsur menyempurnakan entitas perintah ibadah tersebut. Padahal Allah swt. lebih menghendaki tercapainya suatu ibadah secara sempurna, tidak asal terlaksana.

Dalam tataran teoritis-praktis, pelaksanaan ibadah sendiri memiliki beberapa tingkatan *afdlaliyyah*, jika ditimbang dari bentuk penerapannya. Misalkan shalat, jika dilangsungkan secara berjama'ah, akan memiliki nilai yang lebih tinggi dibandingkan dengan jika dikerjakan secara perseorangan. Puasa, jika dilakukan dengan sepenuh hati dengan menghindari segala hal yang dapat menodai kemurnian nilai puasa tentu jauh lebih baik daripada puasa yang dilakukan dengan hanya meninggalkan makan dan minum saja.

² Karena pada waktu itu Allah akan mengabulkan doa, permohonan dan ampunan bagi hamba-Nya yang belum tentu dapat digapai pada waktu-waktu lain.

URAIAN

Menjelaskan esensi kaidah ini, 'Izzudin bin Abdussalam dalam *Qawâ'id al-Ahkâm* mengatakan bahwa Allah swt. punya hak prerogatif yang tidak dimiliki oleh selain-Nya dalam menentukan hal yang terbaik di antara beberapa pilihan yang baik. Manusia mungkin akan lebih memilih melakukan ibadah sunah seumpama, di hadapan orang lain yang barang kali dalam pandangannya akan memujinya atau menjadikannya menantu. Nah, beda dengan pandangan Allah swt., yang lebih mengarahkan manusia untuk konsentrasi dalam pelaksanaan ibadah yang tentunya memandang pada kesempurnaan entitas ibadahnya. Maka, dalam permasalahan keutamaan beribadah jika terjadi tarik-ulur antara keutamaan yang memang telah terkandung dalam bentuk ibadah itu sendiri, dengan keutamaan tempat atau waktu pelaksanaannya, maka yang lebih layak diprioritaskan adalah keutamaan yang bersinggungan langsung dengan bentuk dan format asli ibadah. Maksud dari "lebih layak" di sini adalah yang lebih berpotensi untuk menambah perbendaharaan pahala bagi yang menjalankan. Karena dimensi pahala tidak bisa muncul sendiri (*self generating*) atau pemberian seorang makhluk, melainkan hanya bisa dilakukan oleh Allah swt., logis bila penentu tambah dan kurangnya nilai pahala itu atas kehendak Allah swt. sendiri.

Logikanya, sebuah nilai plus yang muncul dari entitas sebuah pekerjaan tentu lebih utama dan lebih baik bila dibandingkan nilai lebih yang timbul karena pengaruh dari faktor eksternal di sekitarnya. Karenanya, shalat berjamaah dianggap memiliki keutamaan (*fadlilah*) cukup besar, yang mungkin tidak dapat disamakan pada keistimewaan sebuah ruang atau waktu, sehingga muncullah ketentuan untuk lebih mementingkan jamaah yang merupakan nilai lebih yang mendorong penyempurnaan dalam entitas ibadahnya dibanding pertimbangan tempat dan waktu yang statusnya adalah hal yang sama sekali lain (*amr khârij; other thing*) dari ibadah.

Untuk lebih menajamkan pemahaman, kita kaji contoh di bawah ini:

- Shalat berjamaah –terutama yang fardlu- di rumah lebih utama dibanding shalat sendiri di masjid (jamaah adalah entitas-*dzatiyyah* ibadah dan masjid adalah tempatnya-fakor eksternal). Diinformasikan bahwa Rasul bersabda merigenai keutamaan shalat berjamaah. Demikian bunyi teks hadits tersebut:

صَلَاةَ الرَّجُلِ مَعَ الرَّجُلِ أَرْكَى مِنْ صَلَاتِهِ وَحُدَّةٌ وَصَلَاتُهُ مَعَ الرَّجُلِ وَمَا كَانَ أَكْثَرَ فَهُوَ أَحَبُّ
إِلَى اللَّهِ تَعَالَى

“Shalat seorang lelaki bersama dengan seorang lelaki yang lain lebih baik daripada shalat sendiri. Dan sholatnya seorang lelaki dengan satu orang lelaki lain atau lebih banyak lagi sangat dicintai oleh Allah”

Hadits ini mendasari akan besarnya keutamaan shalat berjamaah dibanding shalat sendirian. Al-Zarkasyi, sebagaimana diamini oleh al-Nawawi, menegaskan bahwa shalat di rumah dengan berjamaah, sisi keutamaannya langsung bersinggungan dengan bentuk ibadah itu sendiri, namun jika betul-betul diyakini bahwa di masjid tidak didirikan jamaah.

- Shalat sunah memiliki karakteristik yang sedikit berbeda dengan shalat *farḍlu*. Shalat sunah di rumah –berjamaah ataupun tidak– lebih diutamakan daripada di tempat lain, *hatta* di masjid, sebab mengerjakan sholat di rumah mungkin saja dapat menjadi faktor yang mendorong timbulnya ke-*khusyu'*-an dan rasa ikhlas serta menjauhkan diri dari perasaan *riya'*. Bahkan shalat sunah di rumah pun lebih baik daripada shalat sunah di masjid Nabawi jika kondisinya demikian.³ Karakter semacam ini muncul dari material shalat sunah itu sendiri, sehingga lebih dikedepankan.
- Shalat di *shaf* awal di Masjid Nabawi Madinah lebih utama dibanding shalat di *Rawḍlah*.⁴ Pelaksanaan shalat di *shaf* awal adalah keutamaan yang erat kaitannya dengan dzatiyyah ibadah,

³ Lihat Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsur fi al-Qawā'id Fiqh Syafi'i*, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, vol. I, 2000, jilid II, h. 178

Lihat juga *Idlāh fi al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* karya Ibnu Sa'id 'Abbas al-Hadrami al-Lahji, cet. Dar al-Rahmah, Surabaya, h. 79 dan *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* oleh al-Nawawi, Vol. III, h. 197.

⁴ *Rawḍlah* adalah sebuah tempat diantara makam Nabi dan mimbar khutbah Nabi di kompleks masjid Nabawy Madinah. Tempat ini diyakini sebagai salah satu tempat yang mustajab untuk berdo'a. Untuk dapat menemukan tempat ini cukup mudah, karena semua tiangnya saat ini berwarna putih dan karpetnya berwarna hijau. Luasnya kira-kira panjang 22 m. dan lebar 15 m. Baca *Mengenal Istilah dan Rumus Fiqah*, Kelas III Aliyah MHM Lirboyo, Kediri, 1997, h. 66.

sedang shalat di *Rawdlah* adalah keutamaan yang berkait dengan tempat ibadah. Walaupun *Rawdlah* adalah tempat sakral yang dikabarkan Nabi sebagai tempat yang "berasal" dari surga.⁵

- *Thawâf* di dekat Ka'bah dihukumi sunah, sedangkan melakukan *tarmîl*⁶ ketika *thawâf* juga sunah. Apabila jarak yang dekat dengan Ka'bah menjadikan seorang jama'ah haji sulit untuk melakukan *tarmîl* karena berdesak-desakan, maka lebih baik ber-*thawâf* pada tempat yang agak jauh dari ka'bah yang memungkinkan untuk melakukan *tarmîl*, mengingat kesunahan yang ada pada *tarmîl* berhubungan dengan konstruk ibadahnya, sedangkan kesunahan berdekatan dengan Ka'bah kaitannya dengan masalah tempat.⁷
- Sebagaimana sabda Nabi saw., ibadah yang paling baik adalah shalat pada awal waktu. Namun, jika pada awal waktu kita tidak akan mendapati jamaah shalat, maka lebih baik mengakhirkannya andai memang ada harapan besar untuk dapat berjamaah. Agaknya hal ini merujuk pada hadits Nabi saw. yang lain, yang memiliki ruang cakupan lebih spesifik yang mengupas tentang waktu pelaksanaan shalat sebagai berikut;

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الظُّهْرَ بِالْمَاجِرَةِ وَالْعَصْرَ وَالشَّمْسُ نَقِيَّةٌ
وَالْمَغْرِبَ إِذَا وَجِبَتْ وَالْعِشَاءَ أَحْبَابًا وَأَحْيَانًا، إِذَا رَأَهُمْ اجْتَمَعُوا عَجَلًا وَإِذَا رَأَهُمْ
أَبْطَأُوا آخَرَ. الْحَدِيث

⁵ Sebagian ulama menyebut bahwa keutamaan shalat pada *shaf* awal juga berkaitan dengan tempat pelaksanaan ibadah. Meski begitu, mayoritas sepakat bahwa keutamaan yang dapat digapai dalam shalat pada *shaf* awal tetap lebih dianggap mulia mengingat besarnya pahala yang dapat diraih. Lih Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janîyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 533

⁶ Berjalan cepat setengah berlari dengan jarak langkah yang rapat. Hal ini disunnahkan pada tiga putaran pertama dalam *thawaf*.

⁷ Syaikh Yasin al-Fadani memberi catatan keutamaan ini apabila tidak dapat diharapkan lagi adanya tempat renggang di dekat Ka'bah yang memungkinkan untuk digunakan *tarmîl*. Begitupun pula bagi jamaah haji wanita, keutamaan menjauh dari Ka'bah demi untuk melakukan *tarmîl* ini jika benar-benar dirasa aman dari kemungkinan berbenturan jamaah yang lain.

"Nabi saw melakukan shalat Zhuhur ketika matahari masih panas, melakukan shalat 'Ashar pada saat matahari masih bersinar terang, melaksanakan shalat Maghrib ketika matahari telah terbenam, dan melakukan shalat 'Isya dalam waktu yang tidak tertentu. Ketika beliau melihat Sahabat telah berkumpul maka beliau akan menyegerakan shalatnya. Dan apabila beliau melihat mereka tidak terlalu bersemangat maka akan mengakhirkannya"

Kalimat *إذا رأهم ابطلوا آخر*; "apabila beliau melihat mereka tidak terlalu bersemangat maka akan mengakhirkannya" dalam hadits yang diriwayatkan dari sahabat Jâbir ra. ini, mengindikasikan lebih utamanya menggapai keutamaan berjamaah meski di akhir waktu daripada shalat sendirian meski pada awal waktu, sebagaimana yang telah dijalankan Nabi saw. Sepintas terjadi kerancuan diantara dua hadits yang ada. Hadits pertama menitikberatkan pada keutamaan shalat di awal waktu, sedangkan hadits di atas menyinggung lebih utamanya berjamaah daripada waktu yang awal. Namun jika ditelisik lebih detail, cakupan hadits di atas secara spesifik (*khâsh*) juga menunjuk langsung pada sikap Nabi saw. yang memilih mengakhirkan shalat untuk menunggu para jamaah, padahal peluang untuk mengerjakan shalat pada pemulaan waktu sangat terbuka lebar. Juga meski sama-sama dianjurkan, baik shalat pada awal waktu ataupun shalat berjamaah di akhir waktu, namun terdapat sikap sangat tidak disukai oleh syara' jika jamaah sama sekali ditinggalkan.⁸

PENGECEUALIAN

Kaidah ini, meskipun dapat diterapkan dengan cermat pada sebagian besar permasalahan yang tercakup di dalamnya, namun tak urung, beberapa objek tidak dapat diberlakukan sesuai dengan terapan kaidah. Beberapa permasalahan tersebut kemudian dikategorikan sebagai bagian dari pengecualian kaidah. Diantaranya dalam beberapa objek berikut;

- Shalat berjamaah di masjid yang dihadiri oleh sedikit orang lebih utama dibanding berjamaah di masjid yang dihadiri oleh

⁸ Periksa Taqiyuddin, Muhammad bin 'Aly, *Ihkâm al-Ahkâm Syarh Umdah al-Ahkâm*, Cet. Sunnah Muhammadiyah, Beirut, Lebanon, tt, I/167

orang banyak. Hal ini berlaku, jika tanpa kehadiran anda misalkan, jamaah di masjid pertama tidak dapat dilangsungkan. Bisa jadi karena anda adalah imamnya, yang tanpa kehadiran anda jamaah yang lain tidak akan hadir, atau karena imam di masjid yang kedua adalah orang *Mu'tazilah*, *Qadariyyah* atau *Syi'ah Rafidlah*, atau berbeda madzhab dengan makmum dan dalam hal ini sang imam tidak menjalankan sebagian syarat atau rukun shalat.

- Sama-sama shalat berjama'ah, yang dilakukan di masjid dengan sedikit orang akan memiliki nilai lebih baik dibandingkan shalat di luar masjid, meski dengan jamaah yang lebih banyak. Hal ini dikarenakan komitmen syariat untuk "membangkitkan" jamaah di masjid sebagai syiar Islam lebih dikedepankan dibandingkan pertimbangan kuantitas jumlah jamaah.⁹

WalLahu A'lam. []

⁹ Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 534 dan Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. M. al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 276.

KAIDAH KE – 23

١ الْوَأَجِبُ لَا يُتْرَكُ إِلَّا لِوَأَجِبٍ

Kewajiban tidak boleh ditinggalkan kecuali karena kewajiban lain ²

Dalam kondisi normal, kewajiban –sesuai pengertiannya- sedapat mungkin harus dilaksanakan, selama tidak ada udzur atau faktor yang menghalanginya. Adalah termasuk sebuah pelanggaran jika kewajiban tidak dipenuhi. Layaknya seorang karyawan yang berorientasi pada gaji dan hasil kerja, seorang pelaku ritual ibadah pun tentu berharap *amaliyah*-nya dapat membuahkan hasil pahala dan kebahagiaan *ukhrawi*. Jika seorang karyawan tidak menjalankan tugas yang menjadi tanggungjawabnya, atau bertindak di

¹ Wajib dalam terminologi fuqaha sinonim dengan kata *al-mahtûm*, *al-maktûb*, dan *al-fardlu*, meskipun bila diperdalam kembali, masing-masing memiliki makna yang berbeda. Ulama madzhab Hanafi membedakan istilah *fardlu* dan wajib. *Fardlu* menurut mereka adalah perbuatan yang harus dilakukan karena ada dalil pasti (*qath'i*), baik berasal dari al-Quran maupun hadits, seperti kewajiban membaca ayat al-Quran dalam shalat, yang perintah membacanya termaktub dalam Q.S. al-Muzzammil: 20. Sedangkan wajib –masih menurut Hanafiyah—adalah keharusan melakukan perintah yang berasal dari dalil yang belum mencapai taraf pasti (*zhanny*), seperti keharusan membaca surat al-Fatihah dalam hadits Nabi saw.; "Tak akan sempurna shalat seseorang yang tidak membaca al-Fatihah di dalamnya". Hadits ini diriwayatkan oleh satu individu rawi (*hadits ahâd*), sehingga seseorang yang tidak membaca al-Fatihah dalam pandangan madzhab Hanafi dianggap berdosa, namun tidak batal shalatnya. Sementara dalam pandangan Syafi'iyah, apabila ia tidak membaca surat al-Fatihah berarti shalatnya tidak sah. (Lihat dalam Sa'id Abdurrahim, *Kasyyâf Ishthilâhât al-Fiqh*, al-Barakah, Sarang, Rembang, hal 64-65.). Sementara makna wajib sendiri –seperti pernah diuraikan dalam kaidah *aghlabiyah* ke-5-, terbagi lagi menjadi kewajiban *lahiyyah* (*zhâhiran*) dan kewajiban *batiniyah* (*bâthinan*). Yang pertama adalah kewajiban yang apabila tidak dilaksanakan tidak berdosa, sedangkan wajib *batinan* adalah kewajiban yang berdosa jika tidak dilaksanakan.

² Kaidah ini juga mempunyai redaksi lain yaitu; *Mâ lâ budda minhu lâ yutraku illâ li mâ lâ budda minhu*; Sesuatu yang tidak boleh tidak ada (*wajib*), tidak boleh ditinggalkan kecuali untuk mengerjakan hal-hal yang tidak boleh tidak ada pula."

luar prosedur, tentu ia tidak berhak mendapatkan gaji, atau bahkan terancam di-PHK. Dus, bagaimana umat beragama mengharapkan kebahagiaan akhirat tanpa melaksanakan kewajiban-kewajiban agamanya.

Meski begitu, kewajiban dapat tidak dipenuhi untuk melakukan kewajiban lain. Seorang karyawan boleh meninggalkan tugas kantornya demi menjalankan tugas lain dari atasannya. Diminta menemani direktur ke luar kota, misalnya, atau mendapat pengalihan tugas ke bagian atau seksi tertentu. Hal ini dilegalkan karena kewajiban kedua memiliki derajat yang sama dengan kewajiban pertama, yakni sama-sama wajib. Demikianlah esensi kaidah tersebut di atas.

TELAAH REDAKSIONAL

Teks kaidah ini menggunakan pola kalimat berbentuk pengecualian (dengan kata *illâ*) atas sesuatu yang dinafikan (dengan *lâ*). Dalam kajian ushul fiqh, pola kalimat semacam ini –sesuai kaidah gramatikal- mempunyai makna terbatas pada obyek yang disebutkan (*hashr*).³ Kesimpulan maknanya, kewajiban yang bisa ditinggalkan hanyalah terbatas dalam rangka beralih pada kewajiban lainnya. Bukan untuk melaksanakan aktifitas ibadah yang berstatus lain, misalnya sunah.

Meninggalkan kewajiban dapat disebabkan oleh beberapa faktor, diantaranya:⁴

- Tidak mampu melaksanakannya, seperti kewajiban yang terdapat pada *kafârah al-wiqâ'* (denda atas kelalaian melakukan hubungan seksual di siang hari bulan Ramadhan). *Kafârah al-wiqâ'* terdiri dari tiga fase; *pertama*, membebaskan hamba sahaya yang mukmin; *kedua*, puasa selama 2 bulan berturut-turut; dan *ketiga*, memberi santunan makanan kepada 60 orang fakir miskin. Orang yang lalai melakukan hubungan seksual di siang hari bulan Ramadhan wajib memenuhi salah satu kewajiban di atas sesuai dengan urutan yang ada. Dalam kondisi normal, syariat tidak memberikan kebebasan untuk memilih salah satu

³ Kalimat لا رجل في الدار الا زيد mempunyai arti bahwa yang ada di dalam rumah hanyalah Zaid seorang diri, tiada yang lain.

⁴ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Jâniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997, h. 535.

diantara ketiganya. Namun ketidakmampuan untuk memenuhi kewajiban pada tahapan pertama, dapat berimbas pada diperbolehkannya melaksanakan kewajiban pada tingkatan berikutnya.

- Mampu melaksanakan, namun syariat memberikan pilihan diantara beberapa kewajiban yang dibebankan, seperti dalam masalah *kafârah al-zhihâr* (tebusan atas penyamaan suami terhadap istrinya dengan kiasan tubuh sang ibu). *Kafârah al-zhihâr* terbagi dalam tiga tingkatan; *pertama*, membebaskan hamba sahaya; *kedua*, memberikan makanan kepada 10 fakir miskin (masing-masing mendapat satu *mud*⁵); dan *ketiga*, memberikan pakaian kepada mereka. Ketiganya boleh dipilih, apakah bagian pertama atau bagian ketiga yang akan dikerjakan.

KETENTUAN BERALIH PADA KEWAJIBAN LAIN

Toleransi untuk beralih pada kewajiban lain tidak begitu saja dapat dilakukan dalam situasi dan kondisi apapun. Pengalihan kewajiban dapat dibenarkan jika memenuhi beberapa ketentuan berikut :

1. Tidak ada kemungkinan menjalankan beberapa kewajiban dalam waktu yang sama. Meninggalkan kewajiban demi untuk mengerjakan kewajiban lain diperbolehkan ketika keduanya tidak dapat dilaksanakan secara bersamaan, seperti dua kewajiban yang terdapat dalam satu waktu. Misalnya seseorang berkewajiban melakukan dua jihad dalam waktu yang bersamaan; dia boleh meninggalkan salah satunya. Atau seperti seseorang yang terbuka auratnya ketika sujud; ia bisa memilih antara menutupi aurat atau tidak meletakkan tangan di lantai saat sedang sujud.
2. Meninggalkan kewajiban demi mengerjakan kewajiban lain berlaku ketika kewajiban kedua sederajat dengan kewajiban pertama, ataupun lebih sempurna.⁶ Dengan demikian, menurut Syaikh Yasin al-Fadâni, kita tidak dapat meninggalkan sebuah kewajiban demi mengerjakan kewajiban lain yang kualitasnya lebih rendah.

⁵ Satu *mud* menurut standar internasional versi al-Syafi'i adalah kurang lebih 573, 75 gr.

⁶ *Ibid*

KLASIFIKASI KEWAJIBAN

Dua ketentuan yang telah disebutkan di atas memberi kejelasan, bahwa jenis kewajiban dipilah menjadi beberapa bagian, sesuai sudut pandang masing-masing. Kejelasannya sebagai berikut:

- 1) Ditinjau dari waktu pelaksanaannya.⁷ Dari sudut pandang ini, kewajiban dapat dipilah menjadi 2 (dua) bagian;
 - a. Kewajiban mutlak. Yaitu kewajiban yang telah ditetapkan syariat tanpa batasan waktu. *Mukallaf* dipersilahkan melaksanakan kewajiban jenis ini kapan saja. Tidak ada dosa yang akan dia terima bila ia menunda waktu pelaksanaannya. Menjalankan pada permulaan waktu hanya dianjurkan (*sunnah*), mengingat apa yang akan terjadi di masa mendatang bukan wilayah kekuasaan manusia. Contoh yang tergolong dalam kewajiban jenis ini adalah *qadla'* puasa Ramadhan. Meng-*qadla'* ramadhan dapat dilakukan kapan saja bagi seseorang yang meninggalkannya karena alasan yang dibenarkan (*udzur syar'i*), dengan catatan tidak sampai memasuki bulan Ramadhan tahun berikutnya. Juga seperti haji, dimana pelaksanaannya dibebankan pada orang yang benar-benar mampu mengerjakan tanpa tekanan harus segera dipenuhi, dan boleh dikerjakan kapan saja sepanjang umurnya.
 - b. Kewajiban yang ditentukan waktunya (*al-wajib al-muqayyad*). Yakni kewajiban yang ditetapkan syari'at disertai penentuan waktu mengerjakan. Seperti halnya kewajiban shalat lima waktu, puasa Ramadhan, zakat fitrah, dan lain sebagainya. Kewajiban-kewajiban tersebut, tanpa ada *udzur syar'i*, tidak dibenarkan bila dilaksanakan di luar waktu yang telah ditentukan.
- 2) Kewajiban ditinjau dari ukuran dan standart pemenuhannya. Kewajiban jenis ini juga terpilah menjadi 2 (dua) bagian;
 - a. Kewajiban yang harus dipenuhi dengan ukuran yang telah ditentukan (*al-muhaddad*), seperti kewajiban mengeluarkan zakat, pembayaran *diyat* (denda atas tindakan kriminal dengan kriteria tertentu), penyerahan alat tukar-menukar

⁷ Dr. Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut, cet. VII, 2001, h. 32-37.

dalam transaksi niaga (*mu'âmalah*). Tanpa memenuhi ketentuan dan ukuran yang ada, maka pelaksanaan kewajiban jenis ini belum dianggap cukup dan masih menjadi tanggungan yang harus dipenuhi. Termasuk dalam bagian ini adalah kewajiban memenuhi nafkah bagi keluarga. Meski tidak ada ukuran yang baku, namun terdapat batasan-batasan minimal yang harus dipenuhi, seperti kelayakan biaya hidup sehari-hari, ketersediaan sarana yang layak dan benar-benar dibutuhkan dalam rumah tangga, dan lain sebagainya, dengan tetap memperhatikan kondisi keuangan suami.⁸

b. Kewajiban yang kadar dan ukurannya tidak ditentukan (*ghayr al-muhaddad*). Seperti kewajiban *berinfaq* di jalan Allah swt. selain zakat. Tidak ada ketentuan ukuran yang harus dikeluarkan dalam kewajiban ini. Bagi orang yang wajib untuk *berinfaq* -karena tidak ada orang lain yang mampu, misalkan- kadar harta yang wajib ia keluarkan adalah menimbang kadar kebutuhan fakir-miskin yang membutuhkan santunan.

3) Ditinjau dari ketentuan bentuk pelaksanaannya. Sebagaimana bagian kedua, jenis kewajiban yang ketiga ini terpilah menjadi 2 (dua) macam;

a. Kewajiban yang bentuk pelaksanaannya sudah ditentukan (*mu'ayyan*). Yaitu kewajiban yang format dan praktek pelaksanaannya telah ditetapkan oleh syariat, tanpa ada pilihan bentuk yang lain. Seperti kewajiban shalat, puasa, mengembalikan barang yang *dighasab*, dan lain sebagainya. Kewajiban semacam ini dapat dianggap cukup jika telah dilaksanakan sesuai bentuk yang telah ditentukan.

b. Kewajiban yang format pelaksanaannya tidak memiliki batasan tertentu. Kewajiban ini dapat dipenuhi dengan

⁸ Karenanya, istri diperbolehkan mengajukan tuntutan atas tidak terpenuhinya nafkah yang menjadi haknya, mulai dari waktu dimana nafkah itu tidak dipenuhi oleh suami. Dan suami dianggap layak orang yang memiliki hutang kepada istrinya semenjak ia tidak memenuhi kewajibannya. Lihat dalam Dr. Abd al-Karim Zaidan, *ibid*, h. 34.

melaksanakan satu diantara beberapa alternatif yang ditawarkan. Seperti halnya dalam *kafārah al-yamīn* (denda karena melanggar sumpah). Bagi orang yang melanggar sumpah diwajibkan membayar tebusan berupa *kafarah* yang dalam pelaksanaannya dapat memilih diantara tiga opsi yang ada; membebaskan budak (jika mampu), memberi makan bagi 10 orang fakir miskin, atau berpuasa selama tiga hari berturut-turut. Kewajiban ini dikenal dengan istilah *al-wājib al-mukhayyar*.

- 4) Ditinjau dari subyek pelaksanaannya. Dari tinjauan ini, terjadi 2 pembagian sebagaimana yang lain, yaitu:
 - a. *Wajib/fardlu 'ayn*. Adalah kewajiban yang dibebankan kepada semua individu dan tidak cukup dikerjakan oleh sebagian orang saja. Karenanya, bagi yang meninggalkan kewajiban ini akan mendapat dosa dan memperoleh ancaman siksa. Banyak sekali aktivitas yang tergolong dalam kriteria ini, seperti kewajiban shalat, puasa, zakat, berbuat adil, dan lain sebagainya.
 - b. *Wajib/fardlu kifāyah*. Yaitu kewajiban yang dibebankan kepada segolongan orang *mukallaf*; tidak tertentu pada satu-persatu orang. Jika kewajiban ini telah dipenuhi oleh sebagian orang, maka sudah mencukupi untuk menggugurkan kewajiban yang lainnya. Sebab apa yang telah dikerjakan oleh sebagian orang dianggap sebagaimana dilakukan oleh sebagian yang lain. Dengan demikian, orang yang tidak mengerjakan pun dianggap termasuk yang telah mengerjakan. Diantara kewajiban jenis ini adalah kewajiban berjihad, berfatwa, memberikan kesaksian atas suatu perkara, beramar *ma'ruf-nahi munkar*, menuntut ilmu, dan lain sebagainya.

Beberapa pembagian kewajiban di atas sedikitnya dapat mengantarkan pada beberapa kesimpulan, bahwa sangat mungkin sebuah kewajiban akan berbenturan dengan kewajiban yang lain dalam waktu yang bersamaan, mengingat sebagian kewajiban harus dipenuhi dalam waktu-waktu tertentu. Juga dapat kita telaah bahwa antara satu kewajiban dengan yang lainnya memiliki tingkatan kualitas

yang berlainan. Selain itu, hanya pada benturan beberapa kewajiban yang terjadi pada satu waktu lah yang bisa mengabsahkan pengalihan satu kewajiban menuju kewajiban yang lain. Itupun –seperti keterangan di atas– tidak boleh terjadi pada kewajiban yang derajat kualitatifnya berbeda.

Selain dua ketentuan tersebut, dalam beberapa kewajiban tertentu masih ditambah satu syarat lagi, yakni adanya faktor kemampuan *mukallaf* untuk memenuhinya.

STANDAR KUALITATIF KEWAJIBAN

Beberapa klasifikasi yang telah dipaparkan di muka memunculkan sebuah tanda tanya tentang apa saja standar yang dapat dipakai untuk menakar derajat kualitas suatu kewajiban. Sehingga tidak lagi terjadi kerancuan dalam menyusun skala prioritas diantara sekian banyak kewajiban dengan berbagai variannya.

Pembahasan ini niscaya akan terfokus pada persinggungan diantara dua kewajiban yang terjadi dalam satu kesempatan. Permasalahan ini mendapat perhatian serius al-Zarkasyi, yang memberikan paparan bahwa, ketika terjadi benturan dua kewajiban, maka yang menjadi prioritas utama adalah kewajiban yang lebih kuat. Ketentuan ini menimbulkan beberapa konsekuensi;⁹

1. Persinggungan antara *fardlu 'ayn* dengan *fardlu kifâyah*. Ketika terjadi hal semacam ini, maka yang diprioritaskan adalah mengerjakan *fardlu 'ayn*. Dalam arti, kita dibolehkan meninggalkan *fardlu kifâyah* demi mengerjakan *fardlu 'ayn*, bukan sebaliknya. Misalkan saja dalam permasalahan *thawâf* yang berbenturan dengan shalat jenazah, atau jihad yang dilakukan seorang pemilik hutang yang sudah jatuh tempo. Lalu bagaimana jika dilakukan sebaliknya. Dalam contoh di muka, yang harus dikerjakan terlebih dahulu adalah shalat jenazah daripada *thawâf ifâdhah* (*fardhu 'ayn*), sehingga jika dibalik, menurut al-Zarkasyi yang merujuk kitab *Rawdlah al-Thalibin*, maka hukumnya makruh. Sebab tidak seyogyanya *fardlu 'ayn* ditinggalkan hanya untuk melaksanakan *fardlu kifâyah*. Begitupun juga, seseorang yang berkewajiban shalat jenazah bertepatan dengan kewajibannya melakukan shalat jumat yang sisa waktunya tinggal

⁹ Telaah kembali dalam Abu Abdillah Muhammad bin Bahâdur bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Mantsur fi al-Qawâid*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, Juz I h. 203 - 208

sedikit, maka harus mendahulukan shalat jum'at. Sedangkan bagi pemilik hutang yang sudah jatuh tempo, ia tidak diperkenankan pergi berjihad (selama masih *fardlu kifâyah*) tanpa seizin orang yang memberi pinjaman. Sebab bila dia memaksakan diri berangkat berjihad, maka ia telah meninggalkan *fardlu 'ayn* demi melaksanakan *fardlu kifâyah*.¹⁰

Namun, agaknya terjadi perbedaan persepsi di kalangan ulama menyikapi hal ini. Sebagian ulama lebih cenderung mengutamakan *fardlu kifâyah* dibandingkan *fardlu 'ayn*. Hal ini menimbang pada karakteristik *fardlu kifâyah* yang jika telah terlaksana dapat mengeliminir dosa seluruh umat Islam. Al-Isnawi (w. 772 H.) dalam *al-Tamhîd*, mengutip statemen Imam Haramayn dan al-Nawawi, juga menegaskan bahwa keutamaan suatu kewajiban terletak pada luasnya cakupan fungsionalnya. Pelaksanaan kewajiban yang dapat memberi manfaat bagi khalayak umum diposisikan lebih tinggi daripada yang berdampak langsung hanya pada kepentingan individual.¹¹ Dengan standar ini, maka aktivitas yang hukumnya *fardlu kifâyah* berada di atas derajat *fardlu 'ayn*, sebab –sebagaimana alasan sebelumnya– pelaksanaan *fardlu kifâyah* dapat menjaga terjerumusnya umat secara umum ke dalam lembah dosa. Dan kemanfaatan semacam ini jelas lebih layak untuk didahulukan dibanding aktivitas yang hanya berorientasi pada kepentingan pribadi. Dari ketentuan ini, jika satu orang¹² memiliki kewajiban menjalankan shalat fardlu (*fardlu 'ayn*) dalam waktu yang sangat sempit, sementara di saat yang sama ia juga mempunyai kewajiban shalat jenazah (*fardlu kifâyah*), maka ia diperkenankan menunda shalat fardlu demi melakukan shalat jenazah, karena derajat *fardlu kifâyah* –dengan kemanfaatan berupa terjaganya masyarakat secara keseluruhan dari berbuat dosa adalah lebih utama untuk didahulukan.

¹⁰ Ibid, h. 204. lihat pula dalam Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Rawdlat al-Thâlibîn*, Beirut: Dar al-fikr, 2000, II/364 dan VII/413.

¹¹ Jamal al-Din Abi Muhammad Abd al-Rahim bin al-Hasan al-Isnawi, *al-Tamhîd fi Takbrîj al-Furû' 'ala al-Ushûl*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, Cet. I, 1400 H., h. 75-77

¹² *Fardlu kifâyah* yang hanya mungkin dilakukan oleh satu orang berubah statusnya menjadi *fardlu 'ayn* (*muta'ayyin*).

2. Persinggungan antara dua *fardlu 'ayn*. Bagian kedua ini diperinci lagi dalam pemilahan berikut:
- a. Jika kedua *fardlu 'ayn* itu sama-sama berupa aktivitas yang dijalankan demi mengharap ridla Allah, maka yang diprioritaskan adalah yang lebih kuat hukumnya. Karena itu, jika waktu untuk mengerjakan shalat *fardlu* tinggal sedikit, sementara masih ada kewajiban meng*qadla'* shalat, maka *fardlu* dalam waktu (*adâ'*) harus didahulukan dan tidak dibenarkan berpindah pada shalat *qadla'* lebih dahulu.
Jika saat hendak mengerjakan shalat, seseorang membutuhkan air untuk bersuci dan pakaian untuk menutup aurat, sementara uang yang ada ditangannya hanya cukup membeli salah satunya, maka ia harus membeli pakaian terlebih dahulu. Sebab yang harus menjadi prioritas adalah kewajiban yang tidak bisa ditinggalkan karena suatu *udzur*, dalam hal ini adalah menutup aurat.¹³
 - b. Jika salah satu di antara kedua *fardlu 'ayn* adalah hak Allah (*haqquLlah*), sedangkan yang lain adalah hak sesama manusia (*haqq adâmi*), maka yang harus diprioritaskan adalah yang lebih mendesak untuk dipenuhi. Misalnya seseorang berada di atas tanah milik orang lain, sementara waktu shalat sudah sangat sempit, maka ia diperkenankan shalat di tempat tersebut walaupun tanpa seizin pemilik tanah, jika memang ia khawatir shalatnya akan kehabisan waktu. Atau ketika hendak mengerjakan shalat, seseorang melihat orang lain hampir tenggelam dan sangat memerlukan pertolongan. Manakah yang harus didahulukan, dalam kondisi demikian, ia hendaknya segera memberi pertolongan orang tersebut, mengingat hal ini adalah sesuatu yang mendesak dan tidak dapat ditunda. Sedangkan shalat dapat di*qadla'*. Sama halnya seseorang yang berkewajiban mengerjakan shalat Jumat. Jika pada waktu yang sama, ia diharuskan menemani sanak kerabat yang menderita sakit, di mana tidak ada orang lain yang menjaganya, maka kewajiban

¹³ Seperti kita maklumi, bersuci dengan air merupakan kewajiban yang bisa ditinggalkan jika ada *udzur* dan dapat diganti dengan tayammum.

shalat Jumat menjadi gugur apabila kehadirannya diyakini dapat meringankan beban penderitaan si sakit.

KAIDAH SENADA

Di kalangan ulama terdapat beberapa kaidah yang dirangkai dengan berbagai bentuk redaksional, namun memiliki esensi dan muatan hukum yang serupa dengan kaidah di atas. Perinciannya adalah sebagai berikut:

Sub Pertama

الواجب لا يترك للسنة

Kewajiban tidak boleh ditinggalkan karena suatu kesunahan

Sebenarnya muatan kaidah ini telah menjadi keniscayaan bagi kaidah di atas. Sebab kewenangan beralih dari satu kewajiban ke kewajiban lainnya, sudah barang tentu meniscayakan tidak bolehnya berpindah pada kesunahan yang notabene lebih rendah derajatnya. Contoh;

- Tidak diperbolehkan kembali ke posisi berdiri untuk membaca surat-surat al-Quran (sunah) ketika telah terlanjur *ruku'* (wajib), atau kembali ke posisi duduk *tasyahud* awal (sunah) setelah berada dalam posisi berdiri (wajib). Begitu pula ketika telah dalam posisi sujud tidak diperkenankan kembali berdiri untuk melakukan *qunût*.
- Ketika jamaah haji melaksanakan *thawâf* di *BaituLlah*, ia disunahkan mencium *Hajar Aswad* sebagaimana dilakukan oleh Nabi saw., sahabat, dan para ulama terdahulu. Bersamaan dengan itu, ia diwajibkan menghindari tindakan -semisal mendorong atau berdesakan- yang dapat menyakiti diri sendiri maupun orang lain. Kewajiban ini harus senantiasa dijaga dan bahkan tidak boleh menurutkan keinginan mendapatkan kesunahan (mencium *Hajar Aswad*) jika kewajiban menjaga keselamatan diri dan orang lain tidak dapat dipertahankan.
- *Berdehem* hingga menimbulkan bunyi dua huruf dalam shalat adalah sesuatu yang wajib dihindari. Tidak diperkenankan melakukan hal ini jika tujuannya hanya untuk memperoleh kesunahan mengeraskan suara bacaan. Namun jika *berdehem* dalam rangka agar bisa membaca dengan benar, maka termasuk

'*udzur* yang ditolerir, sebab tujuannya adalah sesuatu yang memang wajib dipenuhi.¹⁴

Sub Kedua

ما كان ممنوعا إذا جاز وجب

Aktifitas yang sebelumnya dilarang, ketika diperbolehkan maka hukumnya menjadi wajib

Contoh;

- Memakan bangkai hukumnya adalah haram. Namun ketika tidak ditemukan makanan lain selain bangkai, maka memakan bangkai hukumnya dibenarkan demi menjaga kelangsungan hidup. Kewajiban untuk menghindari barang haram dapat diacuhkan demi mengerjakan kewajiban lain berupa mempertahankan hidup, bahkan menjadi wajib dilakukan, mengingat hal ini sudah termasuk kategori darurat.¹⁵
- Melaksanakan hukuman *had* terhadap orang-orang yang melakukan kesalahan. Melukai anggota badan orang lain adalah termasuk tindakan kriminal, namun melakukan eksekusi pancung terhadap pelaku pembunuhan atau memotong tangan pencuri sebagai *had* atas perbuatannya adalah hal yang sah. Pelegalan tindakan ini menjadikan kewajiban menjaga hak hidup orang lain boleh ditinggalkan demi melaksanakan kewajiban berupa vonis hukuman.
- Makmum tidak dibolehkan duduk kembali untuk melaksanakan *tasyahhud awal* (sunah) setelah ia berdiri dalam rangka mengikuti gerakan imam (wajib). Duduk kembali semacam ini dilarang, karena ia meninggalkan rukun yang wajib (*mutāba'at al-imam*) guna mengerjakan aktivitas sunah (*tasyahhud awal*).

¹⁴ Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhair*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 277.

¹⁵ Lihat kembali kaidah *kubra* ketiga; *al-Masyaqqah tajlib al-taysir*.

Sub Ketiga

ما لو لم يشرع لم يميز دليل على وجوبه

Sesuatu yang seandainya tidak disyari'atkan adalah perbuatan terlarang, merupakan bukti kewajibannya

Jelasnya, jika ada suatu pekerjaan yang secara eksplisit dilarang, terutama jika dilihat dari kacamata syariat, namun ternyata ia justru disyariatkan, maka hukumnya menjadi wajib. Contoh;

1. Memotong tangan seorang pencuri hukumnya wajib sebagai ganjaran setimpal atas perbuatannya. Pemotongan tangan sebenarnya termasuk perbuatan yang menyakitkan orang lain sehingga dilarang. Namun, jika hal itu dilakukan dalam rangka memberi balasan setimpal atas tindak pencurian, maka pemotongan tangan tersebut hukumnya menjadi wajib.
2. Pelaksanaan khitan yang meniscayakan pemotongan sebagian anggota badan, terbukanya aurat, serta terlihatnya aurat oleh orang lain, adalah perbuatan yang sebenarnya dilarang. Namun karena khitan telah disyari'atkan, maka hukumnya menjadi wajib.
3. Bagi calon suami, melihat calon mempelai wanita yang hendak dinikahi hukumnya sunnah. Padahal jika tidak disyari'atkan, hukum melihat perempuan bagi laki-laki yang bukan mahramnya tidak diperbolehkan.

PENGECUALIAN

Terdapat beberapa pengecualian dari kaidah ini, yang mayoritas merupakan pengecualian dari sub kaidah terakhir: ما لو لم يشرع لم يميز دليل على وجوبه

- *Sujud Sahwi*,¹⁶ jika tidak disyari'atkan maka hukumnya haram karena menambah standar pergerakan dalam shalat. Namun setelah ditetapkan oleh syari'at, hukumnya hanya sunah dan tidak sampai menjadi wajib.

¹⁶ Sujud yang dilakukan karena lupa/sengaja tidak mengerjakan *sunah ab'ad*, yakni *tahiyat awal* dan *qunut*. Karena itu, *sujud sahwi* tidak boleh dikerjakan kecuali hanya pada pengabaian atas *sunah ab'ad* saja. Lihat dalam Muhammad Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 537.

- *Sujud Tilâwah*,¹⁷ hukumnya sunnah (tidak wajib) meskipun apabila tidak disyari'atkan maka *sujud tilawah* tidak diperbolehkan.
- Disunahkan membunuh ular atau kalajengking dalam keadaan shalat. Jika saat melakukan pembunuhan ini menimbulkan gerakan berulang kali –bahkan sampai harus membungkuk segala- maka tidak hukumnya diperbolehkan. Artinya, shalat yang sedang dikerjakan tidak menjadi batal karena gerakan-gerakan tersebut, sebab membunuh ular atau kalajengking termasuk hal yang telah mendapat justifikasi syari'at.¹⁸ Jika tidak, tentunya hal tersebut dapat membatalkan shalat, karena melanggar kewajiban demi melakukan kesunahan.
- Sunah mengangkat kedua tangan berulang-ulang dalam shalat 'ied. Meski aktivitas tersebut sunah hukumnya, namun tidak membuat shalat menjadi batal akibat banyaknya gerakan secara berurutan. Hal ini lebih dikarenakan adanya pensyariaan gerakan semacam itu dalam shalat 'ied.
- Penambahan ruku' dalam shalat gerhana. Meski sunah, karena pelaksanaannya ketika shalat gerhana telah ditetapkan dalam formulasi hukum syariat, maka ruku' tersebut tidak tergolong rukun tambahan yang membatalkan shalat.
- Sunah melihat calon istri ketika melamar. Meski secara formal belum sah menjadi suami-istri, namun karena tahapan ini memiliki peran vital dalam usaha membangun keutuhan rumah tangga sepanjang masa, dan sesuai dengan anjuran Nabi saw.,¹⁹ maka hal itu mendapat toleransi untuk dilaksanakan.

¹⁷ *Sujud Tilawah* adalah sujud yang sunah dikerjakan –di dalam maupun di luar shalat- ketika membaca/mendengar ayat-ayat yang menerangkan tentang sujud (*ayat al-sajdah*). Diriwayatkan dari Ibn 'Umar, beliau berkata "Kami telah diperintahkam untuk melakukan *sujud tilawah*. Barang siapa yang mengerjakannya, maka ia akan memperoleh keutamaan, dan bagi yang tidak mengerjakan, maka tidak ada dosa yang ditimpakan padanya." Lihat, Muhammad Yasin al-Fadani, *Op. cit.* 537.

¹⁸ Disebutkan bahwa Nabi saw. telah memerintahkan untuk membunuh dua "hewan hitam," yaitu ular dan kalajengking dalam shalat. Teliti dalam *Ibid*

¹⁹ Diriwayatkan dari Hakim dan Turmudzi bahwa sahabat Mughirah bin Sya'bah telah meminang seorang wanita, lantas Nabi saw. menganjurkan padanya: "*Lihatlah dulu wanita itu, sebab dengan melihatnya akan melanggengkan kasih sayang dan rasa cinta diantara*

Kesunahan dalam contoh-contoh di muka membuktikan bahwa, jika bukan karena ketetapan syariat maka semua itu hukumnya tidak boleh (haram). Tapi ketika telah disyariatkan, ternyata hukumnya tidak menjadi wajib, melainkan sunnah. Faktor ketidakwajiban inilah yang membuat semua contoh tersebut masuk dalam kategori pengecualian. *WalLahu A'lam.* []

kalian berdua". Hadits ini tergolong *shahih* menurut al-Hakim dan termasuk hadits *hasan* menurut Turmudzi. Lihat Muhammad Yasin al-Fadani, *Op. cit.*, h. 537.

KAIDAH – 24

مَا أَوْجَبَ أَكْثَرَ الْأُمُورِ بِخُصُوصِهِ لَا يُوجِبُ أَهْوَنُهُمَا بَعْمُومِهِ

Sesuatu yang dengan karakter khususnya mewajibkan perkara yang lebih "tinggi" diantara dua perkara, tidak secara otomatis mewajibkan yang lebih rendah jika dilihat dari karakter umumnya

Dalam tata bahasa Indonesia, kita mengenal istilah kata umum dan kata khusus. Kata "air" misalnya, adalah kata umum bagi beragam jenis air, misalnya air hujan, air sungai, air kotor, air minum, dan lain sebagainya. Kata-kata khusus ini pun terkadang bisa menjadi kata umum ketika disandarkan pada kalimat lain. Kita ambil contoh kata air kotor, yang merupakan kata umum bagi air limbah, air seni, dan sebagainya.

Dalam Bahasa Inggris juga terdapat suatu kata yang digunakan untuk menunjuk sifat (*adjective noun*/kata sifat). *Adjective* ini ada yang mempunyai derajat biasa (*positive degree*), misalnya tinggi, dan ada juga yang menunjuk derajat lebih, atau yang dikenal dengan istilah *comparative degree* dan *superlative degree*. Kita juga tidak asing dengan *af'âl al-tafdîl* dalam gramatika Arab, misalnya kata paling tinggi atau lebih tinggi. Semua itu memberi pengertian yang nyaris sama, yakni kalimat yang menunjukkan tingkatan kualitatif tertentu.

Dalam ilmu fiqh pun kita mengenal istilah-istilah yang bersifat umum dan khusus. Kata *hadats*¹, misalnya, adalah sebetuk kata umum yang mengandung dua varian kata khusus, yaitu hadats besar (*hadats akbar*) dan hadats kecil (*hadats ashghar*). Hadats akbar adalah hadats yang dapat hilang dengan cara mandi, sementara hadats kecil adalah hadats yang dapat hilang dengan cara berwudlu'. Jika dua kata

¹ Hadast ialah suatu hal yang secara hukum (*de jure*) dianggap sesuatu yang 'menjijikkan'. Dengan adanya hadast, seseorang tidak diperkenankan melaksanakan shalat dan ibadah lainnya, seperti membaca al-Qur'an, memegang mushaf, dan lain sebagainya. Baca Al-Syarif 'Ali bin Muhammad bin Ali al-Jurjani, *Al Ta'rifat*. Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, Vol.III th 1988, h.82.

khusus itu "diadu", maka unsur yang lebih besar (*hadats akbar*) akan mencakup unsur yang lebih kecil (*hadats asghar*). Namun keumuman hadats besar ternyata tidak selamanya mewa-jibkan kekhususan hadats kecil. Artinya, seandainya kita berhadats besar, maka tidak secara otomatis kita juga berhadats kecil, sebab keumuman sifat hadats besar tidak selamanya mengharuskan ke-khususan hadats kecil. Inilah makna esensial yang dikandung kaidah di atas.

APLIKASI KAIDAH

Kaidah ini dapat diterapkan pada beberapa persoalan, diantaranya:

- a. Keluarnya sperma dapat menjadi penyebab wajibnya mandi *janâbat* (*junûb*), akan tetapi tidak mewajibkan wudlu'. Pada mulanya, kita mungkin punya asumsi bahwa keluarnya sperma akan mewajibkan mandi sekaligus mewajibkan wudlu'. Karena jika diperinci, sperma -dalam karakter khususnya- ter-golong salah satu yang menyebabkan kewajiban mandi besar. Sedangkan dalam tinjauan umum, sperma tergolong sebagai sesuatu yang keluar dari salah satu alat rekresi (pembuangan kotor'an) yang mewajibkan wudlu'. Namun ketentuan syari'at tidak berkata demikian. Jika secara khusus keluarnya sperma telah menetapkan kewajiban mandi *janâbat*, maka kewajiban berwudlu' yang merupakan 'efek' dari karakter umum keluarnya sperma dari alat pengeluaran tidak lagi menjadi wajib. Mandi *janâbat* dalam kategorisasi Fuqaha merupakan bersuci yang *a'zham* (cara bersuci yang lebih "tinggi" dibandingkan dengan wudlu'). Jadi yang lebih mendapat penekanan (*stressing*) oleh Fuqaha' dalam kaidah ini adalah sifat khusus yang melekat pada air sperma. Yaitu, karakteristiknya yang dapat mewa-jibkan mandi. Fuqaha tidak memosisikan sperma sebagai objek yang keluar dari alat kelamin secara umum, seperti air seni, darah, dan lain sebagainya.
- b. *Had* (vonis hukuman) zina statusnya lebih 'tinggi' daripada *ta'zîr* (*a'zham al-amrayn*). Pelaksanaan *had* zina adalah dengan dicambuk (*jild*) seratus kali dan dihukum ranjam. Apabila hukuman ini sudah dijatuhkan pada pelaku zina (*zâni*) secara tidak langsung sudah dapat menggugurkan tuntutan *ta'zîr*.¹

¹ *Ta'zîr* dalam kasus ini adalah hukuman yang harus ditanggung oleh pelaku zina karena telah melakukan perbuatan lain sebelum melakukan perzinahan, misalnya

- c. Hukuman *had* bagi pezina *muhshân*, yakni pezina yang masih berstatus bujang atau gadis. Hukuman dalam kapasitas pezina *muhshân* yang berupa *rajam* (khusus) tidak lagi mewajibkan hukuman yang lebih ringan, yakni dicambuk (umum).

PENGECUALIAN

Pengecualian kaidah ini dapat dicermati dalam beberapa permasalahan berikut:

- Haid, nifas, dan *wilâdah* (melahirkan) yang dialami perempuan. Ketiganya bisa membatalkan wudlu' dan sekaligus mewajibkan mandi, padahal ketiganya -dalam kategorisasi fuqaha- mempunyai predikat sifat khusus yang lebih tinggi (*a'zham*), yakni mewajibkan mandi *janâbat* (khusus) dan keluarnya sesuatu dari dua jalan rekreasi (umum). Seharusnya tiga peristiwa ini hanya bisa mewajibkan mandi saja, tidak mewajibkan wudlu'. Namun dalam permasalahan ini tidak demikian halnya. Kewajiban menghilangkan hadats kecil dengan berwudlu' tetap diberlakukan beserta dengan kewajiban mandi besar. Dengan demikian permasalahan ini masuk dalam bagian pengecualian.
- Seseorang yang menuduh zina (*qadzif*) yang mencabut kembali kesaksiannya setelah eksekusi hukuman dilangsungkan, akan berimplikasi dijatuhkannya *qishash* beserta *had qadzif* atasnya. Seharusnya, jika berpedoman pada kaidah ini, dia cukup mendapatkan hukuman *qishas* saja yang notabene memiliki karakter lebih tinggi daripada *had*.
- Seorang prajurit yang melakukan peperangan dan mampu membunuh musuh yang lebih banyak, berhak mendapatkan bonus (tips) tambahan, disamping gaji tetap yang memang sudah menjadi haknya.²

meraba, bercumbu, dan lain sebagainya. Bentuk pelaksanaan *Ta'zir* disesuaikan dengan hakim atau penguasa. Hukuman ini diberikan semata-mata untuk menjadikan pelakunya jera dan tidak mengulangi lagi perbuatannya.

² Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id Fiqh Syafi'i*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, cet I, th. 2000, Jilid II, h. 238.

KAIDAH KE – 25

مَا ثَبَتَ بِالشَّرْعِ مُقَدَّمٌ عَلَى مَا ثَبَتَ بِالشَّرْطِ

Ketentuan yang berdasar syariat lebih didahulukan daripada yang berdasar syarat.

Setiap aktivitas manusia, utamanya yang berbentuk ibadah, memiliki derajat sendiri-sendiri. Ada yang dihukumi wajib, sunah, mubah, makruh, dan lain sebagainya. Latar belakang penetapan hukum terhadap masing-masing aktivitas pun bervariasi. Sebagian merupakan *amaliyyah* yang sejak semula sudah ditetapkan langsung oleh syariat dan bersifat dogmatis (*tauqîfi*), seperti kewajiban men-dirikan shalat lima waktu, puasa Ramadhan, membayar zakat, dan lain sebagainya. Sebagian lagi merupakan ketetapan hukum yang didasarkan pada sebab atau syarat tertentu, seperti kewajiban me-ngerjakan sesuatu yang dinadzari.

Para ahli ushul fiqh memilah hukum syariat dalam dua kelompok besar, yaitu *khithâb taklifi* dan *khithâb wadl'i*.¹ Bagian yang pertama (*khithâb taklifi*) merupakan tuntutan langsung dari Allah swt. yang berkaitan erat dengan aktifitas pelaku syariat (*mukallaf*). *Khithâb* ini terkadang bersifat menuntut -dikerjakan atau ditinggalkan-, seperti hukum haram, sunnah, makruh, dan *khilâf al-awlâ*, atau bersifat memberi opsi -antara mengerjakan atau tidak, seperti hukum mubah.

Bagian yang kedua (*khithâb wadl'i*) merupakan tuntutan yang tidak langsung dari Allah swt., melainkan didasarkan pada faktor-faktor tertentu yang melatarbelakanginya (*insyâ'i*).² Dalam peneloran

¹ Pemilahan seperti ini terdapat dalam hampir semua kitab-kitab uhul fiqh. Lihat antara lain pada, Taqiyuddin al-Hishniy, *Kitab al-Qawâ'id*, Penerbit Al-Rusydu, Riyadl, cet. I 1997, I/188-190

² *Insyâ' thalaby* adalah suatu bentuk kata/kalimat yang dalam konteks aslinya (*wadl'iyy*) menunjukkan makna tuntutan, dan obyek yang dituntut diupayakan agar dapat terwujud secara nyata. Jika tuntutannya adalah mempertanyakan definisi sesuatu, maka

produk hukum, *khithâb* jenis ini tergantung pada wujudnya faktor eksternal tersebut, yakni sebab, syarat, dan faktor penghalang (*mâni'*). Jika sebab telah wujud maka hukumnya pun bisa "wujud". Bila syaratnya terpenuhi maka hukumnya dapat terlaksana. Dan jika ada faktor penghalang maka tidak boleh dilakukan. Contoh pertama (sebab) adalah keluarnya sperma; ia menjadi penyebab wajibnya mandi *jinâbah*. Contoh kedua (*syarat*) adalah wudlu; ia menjadi syarat sahnya shalat. Dan contoh ketiga (*mâni'*) adalah keluarnya darah haidl; ia menjadi penghalang terlaksananya kewajiban shalat, membaca al-Quran, dan pekerjaan-pekerjaan lain yang mengharuskan bersuci.

Perbedaan paling nyata diantara kedua jenis *khithâb* di atas adalah bahwa *khithâb taklîfi* mengharuskan kesadaran dan kesengajaan dari pelaku, tanpa ada tekanan dari pihak lain. Orang yang berpuasa dan makan secara tidak sengaja, puasanya tidak dianggap batal karena hal itu dilakukan dalam ruang bawah sadar. Begitu pula perbuatan dosa yang dilakukan dalam kondisi sangat terpaksa tidak berakibat apa-apa bagi si pelaku.

Sedangkan *khithâb wadl'i* lebih luas cakupannya. Dalam bagian ini terdapat beberapa obyek yang mengharuskan adanya kesengajaan dan kesadaran penuh dari pelaku, seperti akad nikah dan transaksi jual-beli, dan ada pula yang tidak mengharuskan wujudnya kesengajaan dan kesadaran pelaku, seperti ketidaktahuan atau ketidaksadaran seseorang ketika ditinggal mati oleh kerabatnya; ia secara otomatis bisa mendapat hak waris yang memang menjadi bagiannya.³

Dalam tataran praktis, ketetapan yang berdasarkan *khithâb taklîfi* seringkali berbenturan dengan ketetapan yang berlatarbelakang salah satu elemen *khithâb wadl'i*, yakni syarat. Dalam kondisi semacam ini, ketetapan hukum yang telah digariskan berdasar nash *syar'i* harus lebih diprioritaskan daripada ketentuan yang berdasarkan syarat. Inilah pesan esensial kaidah ini.

DASAR KAIDAH

disebut *Istifhâm*. Jika untuk mewujudkan suatu perkara, disebut perintah, dsb. Selengkapnya lihat Departemen Wakaf dan Agama Kuwait Salaf; *Al-Mawsû'ah al-Fiqhiyyah*, Vol. VII. h. 5, dalam *Gamee' Al-fiqh al-Islami*.

³ Al-Hishni, *Op.Cit.*, h. 191

Kaidah ini dicetuskan berdasar hadits riwayat oleh al-Bazzâr dan Imam Thabrani ra.:

كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ

"Setiap syarat yang tidak terdapat dalam kitabullah, maka itu adalah hal yang batal"

Hadits ini dilatarbelakangi oleh peristiwa yang dialami sahabat Barirah ra. yang sebelumnya pernah menjadi seorang hamba sahaya. Saat berstatus hamba sahaya, Barirah pernah melakukan transaksi *kitâbah*⁴ dengan mengkredit sejumlah uang pertahun kepada majikannya. Suatu ketika, ia bertemu dengan 'Aisyah, istri Rasulullah saw., yang kemudian diminta membantu proses pelunasan akad *kitâbah*-nya. 'Aisyah ra. memberi respon positif, bahkan menyanggupi untuk memerdekakan Barirah dari majikannya.⁵ Dengan demikian, hak waris atas harta peninggalan Barirah (*warits walâ'*)⁶ menjadi milik 'Aisyah ra.

Ketika Barirah mengutarakan rencana itu kepada majikannya, ia tidak menyetujuinya. Sang majikan bersedia menjual Barirah dengan syarat bahwa hak waris *walâ'*-nya tetap berada di tangan mereka. Hal ini kemudian dilaporkan kepada Rasulullah saw. Mendengar hal itu, Nabi saw. memerintahkan 'Aisyah ra. untuk tetap meminta pengalihan hak *walâ'*, karena itu merupakan hak bagi orang yang membebaskan budak. Nabi saw. juga menambahkan bahwa syarat

⁴ Transaksi antara seorang budak dengan majikannya dalam upaya pembebasan diri dengan cara mencicil nilai jual dirinya kepada sang majikan.

⁵ Terdapat tiga pendapat mengenai pembelian hamba sahaya yang berstatus 'mukatab' ini; *pertama*, dibolehkan dengan merujuk pada hadits di atas; *kedua*, tidak dibolehkan, kecuali ada faktor lain yang menjadi alasan, seperti ketidak mampuan sang hamba melunasi kontraknya. Hadits di atas diarahkan ke alasan ini; *ketiga*, membagi sesuai dengan tujuannya. Dibolehkan jika tujuannya untuk dibebaskan, dan tidak sah jika tujuannya untuk dijadikan sebagai pelayan. Selengkapnya lihat Muhammad bin 'Aly Taqiyuddin bin Daqîq al-'Id, *Ihkâm al Ahkâm syarh Umdah al-Ahkâm*, Mathba'ah Sunnah Muhammadiyah, Beirut, Vol. II/134-135.

⁶ *Walâ'* adalah hak waris yang dimiliki seorang majikan atas harta peninggalan budak yang telah dibebaskannya, jika mantan budaknya itu meninggal tanpa meninggalkan kerabat. Hak ini diberikan sebagai kompensasi atas kedermwanannya membantu proses pembebasan sang budak.

yang diajukan majikan Barirah tidak mempunyai legalitas dan secara otomatis batal, sebagaimana tertera dalam redaksi hadits di atas.⁷

Dalam hadits di atas, ungkapan "*Kitabullah*" bukan berarti al-Quran saja, akan tetapi berbagai persoalan yang telah diwajibkan oleh Allah Swt., baik yang tertera dalam al-Quran maupun hadits Nabi saw., yang kemudian dikenal dengan istilah *Syari'atullah*. Sebaliknya, yang dimaksud dengan penyimpangan dari *Kitabullah* adalah segala hal yang memuat penyelewengan dari dasar-dasar syari'at, baik Al-Quran maupun Hadits.⁸

CAKUPAN KAIDAH

Dalam beberapa persolan, penerapan kaidah ini menimbulkan beragam implikasi, tergantung pada objek masing-masing persoalan. Berikut penjelasannya:⁹

1. Tidak sahnya *nadzar* pada hal-hal yang hukumnya wajib, seperti bernadzar hendak mengerjakan shalat lima waktu, puasa Ramadhan, menafkahi keluarga, dan lain sebagainya. Ketidaksihan ini berdasarkan premis pokok bahwa pekerjaan wajib adalah produk hukum pasti dari syariat dan telah ada sebelumnya. Oleh karena itu, ketetapan syariat harus lebih diprioritaskan daripada kepastian syarat (baca; *nadzar*). Pertimbangan lainnya, jika *nadzar* tetap diberlakukan, maka akan mungkin terjadi kerancuan dalam pelaksanaan ibadah-ibadah tersebut. Bisa jadi shalat yang dikerjakan tidak lagi demi memenuhi kewajiban syari'i, melainkan karena tuntutan *nadzar*.
2. Jika seorang suami menjatuhkan talak kepada istrinya dengan mengatakan: "Engkau kuceraikan dengan dua syarat, kamu harus membayar Rp. 1.000.000, dan aku dapat rujuk lagi denganmu," maka syarat pemberian uang itu tidak sah, namun syarat untuk rujuk tetap sah. Sebab syarat pemberian uang hanyalah ketetapan pribadi, sedangkan hak rujuk adalah

⁷ Lihat kisah ini, antara lain, pada Jalaluddin bin Abdirrahman al-Suyuthi, *Umdatul Ahkâm, Game' Al-Fiqh*, jilid II/134-135.

⁸ Telisik pada Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *al-Wajiz fi Iddah Qawaid al-Fiqh al-Kulliyah*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut Libanon, cet. I. 1983, h. 280

⁹ *Ibid*, h. 281-282.

ketetapan syariat. Sehingga yang diberlakukan adalah keputusan syariat dengan mengenyam-pingkan syarat individual.

3. Seseorang yang melakukan ihram karena *nadzar*, padahal ia tidak pernah melaksanakan ibadah haji sebelumnya, maka ia dianggap telah memenuhi kewajiban haji. Karena kewajiban haji sudah lebih dahulu digariskan oleh syariat sebelum dia melakukan *nadzar*. Begitu pula seseorang yang melaksanakan ihram sunnah sebelum kewajiban haji ditunaikan; ia dinilai telah mengerjakan ibadah haji, karena ibadah haji adalah tuntutan syariat semen-tara ihram sunah yang dikerjakannya cuma atas inisiatif pribadi.

DEFINISI SYARAT¹⁰

Secara leksikal, *syarat*, sebagaimana diungkapkan Dr. Abdul Karim Zaidan, diartikan sebagai pertanda atau sinyal yang berfungsi menetapkan suatu hal (*al-'alâmah al-lâzimah*). Sedangkan secara terminologis, *syarat* diartikan sebagai sesuatu yang sangat diperlukan demi terwujudnya perkara lain, tapi ia sebenarnya bukan bagian dari perkara yang membutuhkannya. Dalam konteks ini, keberadaan *syarat* tidak selalu menjadi pemantik wujudnya perkara lain. Namun tanpanya, perkara yang lain tersebut tidak mungkin dapat terwujud.¹¹ Contohnya adalah wudlu. Wudlu merupakan syarat bagi terwujudnya ibadah shalat yang akan menghasilkan eksekusi berupa sahnya shalat. Tapi wudlu bukanlah bagian integral dari shalat, dan keberadaan wudlu juga tidak selalu mengharuskan didirikannya shalat.

Contoh lainnya adalah kehadiran dua orang saksi yang menjadi syarat bagi kelangsungan akad nikah. Kehadiran saksi bukan merupakan bagian integral dengan prosesi akad nikah, namun punya nilai yang sangat vital dan tidak dapat ditinggalkan dalam rangka menuju sahnya

¹⁰ Istilah *syarat* dalam kaidah ini berbeda dengan pengertian *syarat* dalam istilah nahwu atau sharaf.

¹¹ Yang dimaksud dengan "terwujudnya perkara lain" di sini adalah keberadaan suatu perkara yang diakui eksistensinya oleh syariat, dan eksistensinya itu mempunyai eksekusi secara syar'i. Berbeda dengan sebab; dalam terminologi ushuliyin, sebab (*al sabab*) diartikan sebagai *suatu hal* yang keberadaannya pasti memicu timbulnya perkara lainnya, kecuali jika ada faktor eksternal yang menghalangi. Sementara ketiadaannya juga pasti akan berakibat pada ketiadaan perkara lain. Lihat Dr. Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi ushul al Fiqh*, Muassasah al Risalah, Beirut Lebanon, cet. VII 2001, h. 55 dan 59

akad. Sebab kehadiran saksi juga bisa berlaku dalam persolan-persoalan lain, misaknya dalam pengajuan delik perkara di pengadilan. Contoh berikutnya adalah disyaratkannya masa edar satu tahun (baca; *hawl*) dalam kewajiban membayar zakat. Hitungan masa setahun merupakan "elemen lain" yang tidak terintegrasi dalam harta zakat secara materiil. Namun, tercapainya masa setahun menjadi faktor yang sangat menentukan wajib tidaknya zakat dikeluarkan.

KLASIFIKASI SYARAT

Jika ditilik dari waktu penerapannya, syarat yang ditelorkan oleh syariat (baca; bukan syarat yang berdasar inisiatif pribadi) terpilah dalam tiga kategori. Pemilahnya adalah sebagai berikut:

Pertama, syarat yang pelaksanaannya mendahului perkara yang disyaratkan (*masyrûth*), dan tidak ikut dikerjakan saat melaksanakan *masyrûth*. Artinya, hanya hukumnya saja yang wajib menyertai (*istish-hâb*) bersama pelaksanaan *masyrûth*. Contohnya syarat suci dari hadats dan najis untuk mendirikan shalat. Syarat ini harus dipenuhi sebelum shalat dikerjakan, dan hanya hukum sucinya saja yang harus menyertai (*istish-hâb*) pelaksanaan shalat, dan tidak boleh dilakukan saat sedang mendirikan shalat.

Kedua, syarat yang pelaksanaannya mendahului *masyrûth*, dan harus tetap dijalankan selama mengerjakan *masyrûth*. Contohnya syarat menutup aurat dan menghilangkan najis.¹² Syarat ini harus dilakukan sebelum mendirikan shalat, dan saat shalat berlangsung pun pekerjaan ini harus tetap dilaksanakan.

Ketiga, syarat yang "berperan" mengesahkan ibadah hanya ketika ibadah itu berlangsung. Seperti syarat menghadap kiblat dan tidak berbicara saat shalat. Menghadap kiblat merupakan pekerjaan yang tidak disyaratkan di luar shalat, dan hanya berlaku saat shalat dilaksanakan. Sementara larangan berbicara dalam shalat juga hanya berlaku ketika kita sedang shalat. Setelah shalat selesai, kita tentu dapat berbicara sepuas-puasnya.

Dari sudut pandang yang lain, Dr. Abdul Karim Zaidan memilah dua jenis syarat ditinjau dari dua aspek berbeda; *pertama*, pembagian syarat ditinjau dari keterkaitannya dengan *al sabab* (*min*

¹² Taqiyuddin al-Hishni, *Op.Cit*, II/191.

huitsu ta'alu'quh bih); kedua, ditinjau dari asal kemunculannya (*masdar isytirâti*).

Bagian pertama (keterkaitan syarat dengan *al sabab*), dikelompokkan dalam dua bagian;

[1] Syarat yang diperuntukkan bagi sebab (*syarth li al-sabab*). Syarat semacam ini berstatus sebagai penyempurna, memperkuat kandungan makna *sababiyah* yang ditunjukkan dan menjadikan implikasi *al-sabab* akan bergantung pada keberadaannya. Seperti faktor *'amd* (unsur kesengajaan) dan *'udwan* (kecerobohan) yang menjadi *syarat* pembunuhan yang berimplikasi pada kewajiban *qishas* atas pelakunya.

[2] Syarat yang diperuntukkan bagi musabab (*syart li al-musabbab*). Seperti contoh matinya orang yang akan diwarisi atau secara hukum sudah dianggap mati, dan masih adanya ahli waris yang berhak mendapatkan warisan. Dua hal ini merupakan syarat terlaksananya proses waris-mewaris. Proses pewarisan kepada ahli waris itu merupakan eksekusi (*musabbab*) yang ditimbulkan oleh adanya ikatan kekerabatan, status pernikahan suami-istri, atau status *ashâbah*.

Sedangkan bagian kedua (tinjauan dasar terbentuknya atau *bi i'tibâri mashdar isytirâti*), *syarat* juga terbagi menjadi dua;

[1] Syarat yang disandarkan pada *şyara'* (*syarat al-şyar'i*), yaitu syarat-syarat yang dasar kemunculannya ditentukan oleh *şyâri'*. Artinya, dalil-dalil nash menjadi faktor paling terbentuknya syarat itu dan bukan karena pengaruh unsur lain. Seperti kadar umur seseorang yang telah mencapai kategori *rusyd* (pintar atau *mbeneh*: Jawa) untuk diberi hak mengalokasikan harta bendanya sendiri, disamping pemberian justifikasi atas segala ucapan dan tindakannya. Ketentuan ini merupakan syarat yang telah ditentukan oleh syariat.

[2] Syarat yang sengaja diciptakan oleh pelaku (*syarat al-ja'li*). Jenis ini dapat berupa syarat-syarat yang dasar penentuannya berasal dari keinginan atau tujuan orang yang mengajukan syarat (*şyârith*). Contohnya syarat-syarat yang berlaku dalam transaksi-transaksi bisnis. Selain itu, syarat jenis kedua ini juga bisa diajukan demi menyempurnakan kepentingan-kepentingan individual dalam pengalokasian harta, seperti syarat yang diajukan seorang pemberi harta wakaf (*wâqif*) yang bertujuan untuk memberi batasan-batasan tertentu atas harta yang diwakafkannya.

Jenis syarat yang terakhir ini, akan terpilah kembali menjadi dua bagian;

1. Syarat-syarat yang mempengaruhi keberadaan suatu transaksi. Artinya, seseorang menempatkan syaratnya sebagai pertimbangan atas terwujudnya suatu transaksi. Contohnya adalah permintaan pihak pemberi hutang (debitur) kepada pihak penghutang (kreditur) untuk memberi jaminan atas transaksi hutang piutang antara keduanya. Ketika kreditur tidak mampu melunasi hutangnya, maka debitur berhak mengambil jaminan itu sebagai ganti rugi atas hutang yang tak terbayar. Jika syarat memberi jaminan ini tidak disetujui atau tidak dipenuhi, maka akan berpengaruh pada kelangsungan transaksi utang piutang. Inilah yang dimaksud dengan syarat yang mempengaruhi keberadaan transaksi.

Syarat yang menyertai suatu transaksi. Contohnya adalah syarat yang diajukan calon istri kepada calon suami saat dilangsungkannya prosesi akad nikah, bahwa sang istri akan tetap tinggal di rumahnya dan tidak akan ikut ke rumah sang suami.¹³

PERSINGGUNGAN SYARIAT DAN SYARAT DALAM TRANSAKSI

Persinggungan antara syariat dan syarat dalam transaksi, serta implikasi yang ditimbulkannya, terpilah dalam tiga pembagian berikut:¹⁴

1. Syarat dan transaksinya batal secara keseluruhan. Ketetapan ini diberlakukan jika syarat yang diajukan dalam suatu transaksi berbenturan dengan nash syar'i, sehingga tujuan utama transaksi menjadi hilang, atau salah satu rukun transaksi tidak terpenuhi. Contohnya adalah prosesi akad nikah yang di dalamnya terdapat syarat dari pihak mempelai wanita bahwa dirinya tidak boleh disetubuhi. Atau transaksi jual beli di dalamnya terdapat syarat bahwa pihak pembeli tidak boleh memanfaatkan barang yang ia beli. Syarat-syarat tersebut jelas bertentangan dengan ketentuan syariat, disamping menggugurkan tujuan utama transaksi. Karena itu, baik syarat maupun transaksinya, semuanya batal demi hukum.

¹³ Abd. Karim Zaidan, *Op.Cit.* h. 60-62.

¹⁴ *Ibid.*, h. 281.

2. Hanya syaratnya saja yang batal, sementara transaksinya tetap sah. Hal ini berlaku pada syarat yang tidak sampai menggugurkan rukun-rukun transaksi. Contohnya seperti syarat yang diajukan mempelai lelaki dalam akad nikah bahwa dirinya tidak akan menyetubuhi istrinya selama beberapa hari. Persyaratan ini tidak sampai mempengaruhi keabsahan akad nikah, karena baik rukun nikah maupun tujuan asli pernikahan tidak terhalangi. Yang batal hanyalah syarat yang diajukan sang calon suami. Contoh lainnya adalah pembatasan hak memanfaatkan barang yang diperjualbelikan. Jika pihak penjual mensyaratkan kepada pembeli bahwa seperempat dari barang yang dijualnya boleh dimanfaatkan, sementara duapertiganya tidak boleh, maka yang batal hanya syaratnya saja, sementara transaksinya tetap sah dan pembeli bisa memanfaatkan barang yang dibelinya secara keseluruhan. Sebab syariat telah menetapkan bahwa pembeli memiliki kebebasan penuh atas barang yang dibelinya.
3. Syarat dan transaksinya sama-sama sah. Bagian terakhir ini berlaku pada persyaratan yang tidak menggugurkan tujuan transaksi dan tidak membentur ketentuan syariat. Contohnya adalah syarat yang diajukan mempelai wanita kepada calon suaminya, yakni bahwa sang istri tidak akan ikutserta dalam setiap perjalanan yang dilakukan sang suami, atau sang suami tidak boleh mengajak istrinya berpindah dari rumah orang tuanya. Syarat semacam ini hukumnya sah dan sang istri berhak mengajukan tuntutan pembatalan nikah (*faskh*) jika syarat ini tidak dipenuhi. Sebab syarat yang diajukan sama sekali tidak merusak tujuan utama pernikahan, bahkan hanya merupakan kebutuhan yang bersifat individual.

DISKURSUS SYARAT, SEBAB, DAN RUKUN

Setelah kita menelaah pengertian *syarat* pada alinea-alinea sebelumnya, sekarang kita kembangkan kajian ini pada dua ranah persoalan yang memiliki keterkaitan erat dengan diskursus *syarat*, yakni tentang sebab dan rukun. Jika dilihat sepintas, tiga jenis kajian ini (*syarat*, sebab, dan rukun) memiliki persamaan dan kemiripan. Padahal jika ditelisik lebih jauh, ketiganya mempunyai perbedaan prinsipil satu sama lain, walaupun sisi persamaannya juga tak terelakkan.

Sebab (*al-sabab*) adalah suatu sifat yang secara *syar'i* dijadikan barometer guna mengetahui pemberlakuan hukum *syar'i*. Dalam arti, sebab merupakan faktor pemicu berlakunya ketetapan hukum. Jika sebab ada, maka ketetapan hukum akan berlangsung. Jika sebab tidak ada, maka ketetapan hukum takkan wujud. Seperti wajibnya mandi *jinâbah*; kewajiban ini sangat bergantung pada ada atau tidaknya faktor yang menyebabkannya.¹⁵

Sedangkan *rukun* adalah unsur yang diperlukan guna mewujudkan suatu perkara. Artinya, rukun adalah salah satu elemen tak terpisahkan dari perkara yang membutuhkannya. Contohnya seperti sujud dalam shalat; ia merupakan sesuatu yang tidak bisa tidak harus dipenuhi demi keabsahan shalat, sekaligus salah satu "organ" dari shalat itu sendiri.

Dengan definisi di muka, kita bisa mengetahui titik persamaan antara syarat, sebab, dan rukun. Kesamaannya, masing-masing merupakan sesuatu yang vital yang melatarbelakangi terwujudnya perkara lain. Namun bila ditinjau dari kedudukannya, ketiga elemen tersebut memiliki posisi dan ruang gerak berbeda. Syarat berbeda dengan rukun karena syarat bukan bagian integral dari perkara yang membutuhkannya, sedangkan rukun adalah bagian tak terpisahkan dari perkara tersebut.

Syarat dibedakan dengan sebab dalam kadar pengaruh yang ditimbulkan. Keberadaan syarat tidak mengharuskan wujudnya perkara yang disyaratkan, sedangkan sebab bisa dipastikan akan mendorong timbulnya musabab. *WaLlahu a'lam.* []

¹⁵ Taqiyuddin al-Hishny, *Op. Cit.* II/191

KAIDAH KE – 26

مَا حَرَّمَ اسْتِعْمَالَهُ حَرَّمَ اتِّخَاذَهُ

Segala hal yang haram digunakan haram juga disimpan

Ketika di televisi ditayangkan iklan makanan lezat atau minuman segar yang dicampuri es batu saat cuaca panas menyengat, tentu hasrat terhadapnya akan timbul. Perut yang sudah lapar pun akan terasa semakin menjadi. Dengan kecen-derungan semacam ini, sangat mungkin sekali kita terpancing untuk segera mendapatkan atau memanfaatkan apa saja yang menggerakkan hati. Apalagi bila hal itu mampu kita jangkau. Dimulai dengan memandang kemudian timbulah keinginan mengetahui lebih jauh. Setelah mengenal dengan baik, lahirlah hasrat untuk memiliki. Hak kepemilikan ini tentu akan merangsang kita untuk memanfaatkannya, sehingga terkadang kita tidak lagi tahu –atau tak mau tahu- apakah sesuatu yang merangsang keinginan itu dibolehkan atau tidak; baik atau berbahaya; sesuai atau tidak dengan kebutuhan?!

Karakter psikologis inilah yang kemudian mendorong syariat untuk membentengi manusia dari kemungkinan-kemungkinan terburuk yang dapat terjadi pada dirinya. Segala faktor yang mengarah pada bentuk-bentuk pelanggaran dan kemungkaran, karenanya, diupayakan untuk diblokade. Upaya preventif ini dalam kajian yurisprudensi Islam (fiqh) populer dengan sebutan *sadd al-dzarâ'i*; menutup segala potensi yang mengarah pada hal-hal negatif.¹ Di antaranya dengan mencegah kepemilikan dan penyimpanan barang yang dilarang dipakai atau dimanfaatkan, seperti minuman keras dan alat-alat perjudian; melarang memberikan hal-hal yang haram diterima, seperti suap dan upeti; melarang mengusahakan atau memerintahkan sesuatu yang haram untuk dilakukan, seperti menyuruh berzina, minta uang sogokan,

¹ Mengenai konsep detailnya, akan kita kupas lagi dalam pembahasan akhir.

dan lain sebagainya. Agaknya, selain berdasarkan nash dalil, sudut pandang inilah yang melatarbelakangi dicetuskannya kaidah ini, juga satu kaidah berikutnya.

DASAR KAIDAH

Kaidah ini terbangun dari hadits Nabi saw. yang berbunyi:

لَعَنَتُ الْخَمْرَ عَلَى عَشْرَةِ أَوْجُهٍ: بَعَيْنِهَا وَعَاصِرِهَا وَمُعْتَصِرِهَا وَبَائِعِهَا وَمُبْتَاعِهَا وَحَامِلِهَا
وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ - وَأَكْلِ ثَمَنِهَا وَشَارِبِهَا وَسَاقِيهَا. وفي رواية "لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ"، وعند أبي داود "لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ". الحديث.

"Aku (Rasulullah) melaknat arak (pada sepuluh perkara yang berhubungan dengannya): bendanya, pemerasnya, orang yang menyuruh memeras, penjualnya, pembelinya, pembawanya, orang yang dibawakan arak, orang yang memakan hasil penjualannya, peminumnya, dan penuangnya"

Dalam riwayat lain disebutkan: "Rasulullah saw. melaknat sepuluh perkara dalam arak, dst...", sementara dalam riwayatnya, Abu Dawud menggunakan redaksi: "Allah swt. melaknat arak, dst..."² Artinya, yang melaknat bukan Rasulullah saw., melainkan Allah swt. melalui perantara Rasul-Nya (*hadīts qudsī*).

Dari hadits ini dapat kita pahami bahwa, Nabi saw. secara tegas melaknat segala sesuatu yang berhubungan dengan arak (minuman keras). Sekalipun jika dilihat dari barangnya, arak hanyalah jenis minuman yang mungkin bagi sebagian orang hanya haram diminum saja, bukan digunakan untuk tujuan lainnya. Padahal tidak demikian. Hadits di atas telah dengan gamblang menjelaskan bahwa laknat Nabi saw. tidak hanya ditujukan bagi peminum arak, melainkan juga bagi semua pihak yang terlibat didalamnya, seperti penjual, penadah, pemroduksi, penyimpan, dsb. Dalam proses penggalian hukum, redaksi nash yang menggunakan kata "laknat" atau hal-hal yang semakna

² Dua hadits pertama ada dalam Ibn Majah al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah, Kitab al-Asyribah*, h. 3380-3381 dan Abu Dawud al-Sijistani, *Sunan Abi Dâwâd Kitâb al-Asyribah*, h. 3674.

dengannya, dinilai memberi isyarat bahwa objek yang dilaknati adalah sesuatu yang haram.³

Dari paparan di atas, dapat kita pahami bahwa keharaman suatu benda tidak hanya terbatas pada hal-hal yang berhubungan langsung dengan eksistensi benda itu sendiri, melainkan juga terhadap hal-hal yang berhubungan -meskipun secara tidak langsung- dengannya. Dan dari sini pula dapat disimpulkan bahwa larangan penggunaan benda-benda haram tidak hanya pada faktor penggunaannya, melainkan juga berbagai hal yang mengarah pada penggunaan, seperti menyimpan, karena menyimpan adalah perantara untuk menggunakan. Inilah premis dasar terbentuknya kaidah di muka.

KAJIAN

Menurut al-Zarkasyi, kandungan kaidah ini secara umum terbagi menjadi dua;⁴ *pertama*, hal-hal yang haram digunakan dan haram disimpan menurut kesepakatan ulama; *kedua*, hal-hal yang haram digunakan tapi tidak selalu haram disimpan menurut sebagian ulama. Contoh bagian pertama (haram digunakan dan disimpan), adalah larangan menyimpan *âlat al-malâhî* (alat-alat hiburan, seperti alat musik, dll.); disamping haram disimpan, peralatan tersebut juga haram digunakan. Larangan penggunaan *alat al-malahiy* ini berdasarkan hadits Nabi saw. yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Abdullah ibn Umar :

إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ وَالْكَوْبَةَ وَالْغَيْبِرَاءَ وَكُلَّ مُسْكِرٍ حَرَامٍ

"Nabi saw. bersabda: 'Sesungguhnya Allah swt. telah mengharamkan khamr, perjudian, gendang, dan kecapi. Dan tiap-tiap hal yang memabukkan adalah haram"

Kata *al-kûwbah* dalam hadits ini diartikan sebagai *al-thabl*; gendang kecil, atau *al-nard*; dadu. Sedangkan *al-ghabîra'*, sebagian ahli bahasa

³ Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *al-Wajîz fî Idlâh Qawâ'id al-Fiqh al-Kulliyah*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut Libanon, cet. I. 1983, h. 263.

⁴ Abu Abdillah Muhammad bin Bahâdur bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Mantsûr fî al-Qawâ'id*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, II/244.

mengartikannya sebagai *al-tharbûr*; drum untuk tabuh-tabuhan, sebagian lagi mengartikan sebagai *al-'awd*; sejenis kecapi.⁵

Contoh bagian kedua (haram digunakan tapi tidak selalu haram disimpan), menurut al-Zarkasyi, adalah bejana yang terbuat dari emas dan perak, yang dimanfaatkan untuk peralatan makan dan minum. Keharaman bagian kedua ini berdasarkan hadits Nabi saw. yang artinya: "*Janganlah sekali-kali kalian minum dengan menggunakan perabot dari emas dan perak, dan jangan pula makan dengan piring dari dua bahan tersebut*". (HR. Bukhari-Muslim).

Dalam hal penyimpanan dua benda tersebut, masih terjadi silang pendapat diantara ulama. Menurut pendapat yang kuat (*qawl al-ashah*), hukum menyimpannya tidak dibenarkan, karena akan mendorong pemiliknya untuk menggunakan. Jadi, meskipun penyimpanan itu tidak selalu mendorong pada penggunaan, namun sebagai upaya meminimalisir kemungkinan terburuk yang mungkin timbul (*sadd al-dzarâ'i*), maka hukum menyimpannya tetap diharamkan, sesuai dengan pesan esensial kaidah ini.

Sedangkan menurut pendapat kedua (*muqâbil al-ashah*) — seperti pendapat Abu Hanifah — menyimpan benda-benda semacam ini tidak dilarang. Alasannya, hadits di atas secara literal (*zhâhir*) hanya menyebutkan larangan menggunakan tanpa menjelaskan larangan menyimpan. Bagian kedua ini menurut *muqâbil al-ashah* tidak sama dengan alat musik karena dorongan untuk menggunakannya lebih besar dibandingkan wadah yang terbuat dari emas atau perak.⁶ Pemahaman semacam ini bermula dari asumsi tentang tiadanya barang yang bisa menjadi alternatif pengganti *âlat al-malâhî*. Kenyataan ini berbeda dengan piring atau gelas yang terbuat dari emas dan perak, karena masih ditemukan benda lain yang bisa dijadikan alternatif pengganti, seperti piring atau gelas yang terbuat dari bahan yang tidak dilarang.

Ketentuan ini berlaku pula pada hal-hal lain yang dilarang penggunaannya, seperti alat musik, anjing yang tidak dibutuhkan guna menjaga ladang atau berburu, lukisan makhluk hidup, kain sutera,

⁵ Abu al-Thayyib Muhammad Syamul Haq al-'Azhim al-Abadi, *'Awn al-Ma'bûd*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. II, 1415 H. 13/185

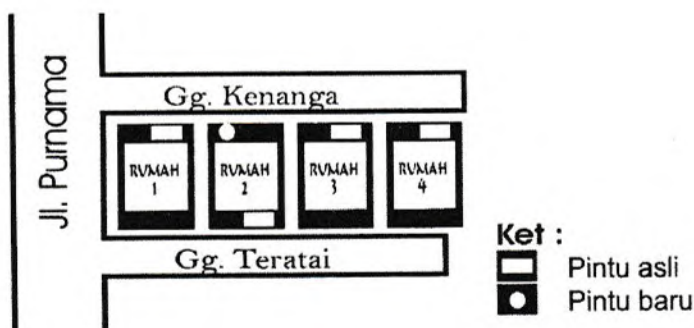
⁶ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadâni, *Al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 544

perhiasan permata bagi kaum pria, dan lain sebagainya. Pertimbangan yang memicu lahirnya ketentuan adalah berdasarkan karakter psikologis manusia pada umumnya yang gemar mendayagunakan atau memanfaatkan segala sesuatu yang berada dalam kekuasaan dan kewenangannya.⁷

Yang perlu digarisbawahi dari konteks ini adalah bahwa yang tidak dibenarkan adalah penyimpanannya. Sehingga apabila barang-barang tersebut dimiliki bukan untuk tujuan penyimpanan, melainkan untuk diperjualbelikan agar dapat dimanfaatkan untuk tujuan lain, maka hal semacam ini tidak menjadi persoalan. Penjualan alat musik seperti gitar atau seruling jika dimaksudkan tidak sebagaimana fungsi aslinya, melainkan untuk maksud yang lain, sebagai kayu bakar misalnya, tidaklah menjadi sesuatu yang dilarang.⁸

PENGECUALIAN (*MUSTATSNAYÂT*)

Seperti lazimnya kaidah *aghlabiyyah* yang lain, dalam kaidah ini juga terdapat kemusykilan, yang kemudian digolongkan sebagai pengecualian kaidah, seperti yang disebutkan dalam bab *shulh* (kesepakatan damai). sebagaimana dapat kita cermati dalam ilustrasi berikut:



Orang yang berhak (arab: *ahli*) atas Gang Kenanga adalah rumah no. 1, 3 dan 4., sedangkan rumah no. 2 tidak termasuk ahli dan tidak

⁷ *Ibid.*, h. 545.

⁸ *Ibid.*

memiliki hak akses menuju Gang Kenanga, sebab pintu rumahnya yang asli melalui Gang Teratai. Oleh karenanya, penghuni rumah no. 2 tidak diperbolehkan membuat atau membuka pintu yang baru (tanda bulat putih dalam gambar) yang melalui Gang Kenanga, kecuali atas persetujuan dan izin dari penghuni rumah yang lain (yang berhak atas Gang Kenanga).

Permasalahan ini menjadi pengecualian dari kaidah di muka. Sebab, jika penghuni rumah no. 2 tidak diperbolehkan membuka pintu yang baru, mestinya pintu tersebut tidak boleh dipertahankan, karena hal yang haram digunakan, juga haram disimpan (baca: dipertahankan). Namun dalam contoh ini, rumah no. 2 dibolehkan untuk mempertahankan keberadaan pintu baru yang menghadap ke Gang Kenanga, meski tidak boleh digunakan untuk keluar-masuk rumah. Artinya, pintu baru tersebut tidak perlu dilepas dan ditembok, namun cukup dipaku atau dikunci saja.⁹

SADD AL-DZARĀ'I, SEBUAH KAJIAN SINGKAT

Memahami kaidah ini mengajak kita untuk lebih memahami pembahasan *sadd al-dzarā'i*, mengingat kajian kaidah ini –dan juga kaidah berikutnya– mengkristal pada pembahasan mengenai proyek pemblokadean akses-akses yang mengarah pada kemungkinan terjadinya hal-hal negatif.

Kata "*sadda*" dalam bahasa Arab digunakan untuk menunjukkan arti menutup, menghalangi, atau mencegah, sedangkan kata "*dzarā'i*" adalah bentuk jamak dari *dzarī'ah* yang berarti perantara, pengantar, atau jalan menuju sesuatu, baik yang mengandung *mashlahat* atau menyimpan *madllarat*, berupa ucapan maupun tindakan. Namun penggunaan istilah ini –dalam perkembangan berikutnya– cenderung diarahkan pada makna: segala persoalan yang secara eksplisit (*zhāhir*) sebenarnya dibolehkan, namun digunakan sebagai perantara menuju perkara yang diharamkan.¹⁰ Sehingga ketika disebutkan istilah *sadd al-dzarā'i*, maka yang dimaksud adalah pembahasan seputar upaya untuk menghalangi dan memblokade semua akses dan kemungkinan

⁹ Muhammad Yasin 'Isa al-Fadāni, *al-Fawā'id al-Janiyyah*, Op. cit.

¹⁰ *Ibid*, atau *al-Bahru al-Muḥīṭ*, VIII/89 dan *Iryad al-Fuḥūl*, I/411.

yang dapat mengantarkan pada segala jenis kerusakan dan kemadlaratan dalam segala variannya.¹¹

Al-Qurthubi menyebutkan, konsep ini dirumuskan oleh Imam Malik dan pengikutnya, dan kemudian ditentang oleh mayoritas ulama dalam tataran global. Namun dalam tataran praktis, mayoritas ulama –sebenarnya– menerapkan ketentuan ini dalam sebagian besar persoalan secara *tafshili* (kasus per kasus).

Konsep ini dilandasi oleh beberapa hadits Nabi saw., diantaranya:

أَلَا وَإِنْ حِمَى اللَّهِ مَعَاصِيَهُ فَمَنْ حَامَ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ

"Ingatlah, sesungguhnya –wilayah- larangan Allah adalah kemaksiatan terhadap-Nya. Barang siapa berkeliling di sekitar (kawasan) terlarang, maka hampir saja ia terjerumus (ke dalam)-nya."

dan hadits:

دَعْ مَا يُرِيكَ إِلَى مَا لَا يُرِيكَ

"Tinggalkanlah hal-hal yang meragukanmu (demi) menuju hal-hal yang tidak membuatmu ragu "

Hal-hal yang bisa menjadi perantara menuju akibat negatif tersebut dipilah dalam dua bagian; *pertama*, aktivitas yang secara materiil (*dzatiah*) berupa sesuatu yang haram dan memiliki kecenderungan untuk menyebabkan timbulnya kerusakan, seperti meminum minuman keras yang dapat merusak sistem jaringan otak, berzina yang menyebabkan kaburnya garis keturunan, menuduh berzina yang dapat merusak kehormatan orang lain, dan lain sebagainya. Bagian pertama ini –karena tidak secara spesifik menjadi perantara timbulnya kerusakan– tidak termasuk dalam fokus pembahasan *dzarâ'i'* dalam kaidah ini, mengingat ditinjau dari materi dasarnya (*li dzatih*) bagian ini sudah jelas-jelas haram, sehingga tidak perlu "diharamkan kembali" melalui media *sadd dzarâ'i'*.¹²

¹¹ Dr. Abd al-Karim Zidan, *Op.cit*, h. 245.

¹² Pembahasan mengenai hal ini tidak lagi pada upaya menghindari hal-hal yang berpotensi menimbulkan kerusakan, namun tergolong dalam pembahasan mengenai kaidah: "Hal-hal yang tidak ada alternatif lain untuk menghindari perbuatan haram kecuali dengan menghindari perantaranya, maka mengerjakan perantara tersebut juga haram." Kaidah ini merupakan antonim dari kaidah: "Perantara yang mana kewajiban tidak dapat dipenuhi kecuali dengan melakukan perantara tersebut, maka ia juga hukumnya wajib."

Kedua, aktivitas yang hukum asalnya dibolehkan (*mubâh*), namun berpotensi menimbulkan kerusakan (*mafâsid*). *Dzarâ'i'* jenis ini terbagi lagi menjadi tiga macam:¹³

1. Materi atau aktivitas yang potensinya menuju kerusakan tergolong kecil dan jarang terjadi, yang berarti tingkat kemaslahatan yang dikandungnya jauh lebih dominan. Seperti halnya menanam anggur yang berpotensi untuk diproses ulang menjadi arak. Potensi yang demikian ini bukan merupakan unsur paling dominan, sehingga tidak membuat aktivitas menanam anggur menjadi haram, karena unsur kemaslahatan yang dikandungnya jauh lebih besar.
2. Sesuatu yang memiliki potensi besar menimbulkan kerusakan. Seperti menyewakan rumah yang akan digunakan sebagai tempat maksiat, seperti berjudi, pesta seks, atau yang lainnya. Keharaman penyewaan semacam ini didasarkan pada akibat yang ditimbulkan berupa penggunaan untuk kemaksiatan, sekalipun menyewakan rumah atau tanah pada asalnya adalah boleh.
3. Sesuatu yang menimbulkan kerusakan karena penggunaan yang tidak sesuai dengan fungsi aslinya dan kemudian menimbulkan kerusakan. Seperti keharaman pernikahan penyela (*nikâh al-muhallil*) yang dilakukan demi tujuan menghalalkan wanita yang telah ditalak tiga oleh suami pertamanya. Alasan keharamannya adalah karena pernikahan semacam ini tidak sesuai dengan tujuan hakiki dari suatu pernikahan. Yang dilakukan si *muhallil* hanya untuk menghalalkan kembali istri yang telah ditalak. *Mafsadah* (kerusakan) yang ditimbulkan oleh *dzarâ'ah* semacam ini adalah *mafsadah* yang *mu'tabar* (ternominasi) dan menyebabkan haramnya perbuatan yang dikerjakan. Sama dengan kasus itu adalah transaksi jual-beli yang dilakukan demi untuk mendapatkan bunga uang (*riba*).

Ulama berbeda pendapat dalam menentukan apakah aktivitas yang termasuk dalam kategori kedua dan ketiga -karena menimbulkan kerusakan- menjadikannya dilarang atau tidak. Ulama madzhab Hanbali

¹³ *Ibid.*

dan Maliki sepakat melarang pekerjaan dalam kategori kedua dan ketiga ini. Menurut mereka, *sadd al-dzarâ'i'* adalah salah satu dari dasar hukum Islam yang berdiri sendiri. Maka, selagi sebuah pekerjaan menjadi sarana bagi kerusakan yang diduga kuat akan terjadi—sementara kerusakan adalah sesuatu yang tidak dikehendaki oleh syariat—maka melarang pekerjaan yang menjadi penyebab timbulnya kerusakan adalah sebuah keharusan.¹⁴ Yang menjadi pertimbangan utama mereka adalah tujuan-tujuan dan “hasil akhir” dari sebuah pekerjaan.

Sementara ulama yang lain—madzhab Syafi'i dan Zhahiri—tidak melarang pekerjaan atau barang yang berpotensi menimbulkan kerusakan,¹⁵ sebab pada dasarnya aktivitas semacam ini dibolehkan. Potensi timbulnya kerusakan yang dimiliki sebuah pekerjaan tidak meniscayakan keharaman perantaranya. Jadi, yang menjadi pertimbangan utama kedua madzhab ini adalah legalitas syariat tentang keabsahan

¹⁴ Dalam *Mausû'ah al-Fihyiyah*, disebutkan secara rinci beberapa dalil sebagai landasan statemen yang mereka munculkan, diantaranya :

a. Q.S. Al-An'âm : 108 “Dan janganlah kamu memaki sesembahan-sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan membalas memaki Allah secara melampaui batas, tanpa pengetahuan dari mereka.” Ulama Malikiyyah dan Hanabilah berpendapat bahwa Allah melarang mencaci sesembahan orang kafir, karena hal itu dapat mendorong mereka membalas dengan menghina Allah.

b. Sabda Nabi saw.: “Ingatlah, sesungguhnya –wilayah- larangan Allah adalah kemaksiatan terhadap-Nya. Maka barang siapa mendekati kawasan sekitar tanah larangan, maka hampir saja ia terjerumus ke dalamnya.”

c. Melegalkan perantara menuju objek yang diharamkan sama halnya dengan menghalalkan keharamannya. Padahal tujuan utama syari'at adalah menolak hal semacam ini. Seperti halnya kebijakan politik penguasa yang tidak menghendaki terwujudnya aktivitas-aktivitas yang dilarang. Jika seorang penguasa melarang pegawai atau rakyatnya melakukan sesuatu larangan –korupsi, misalnya- namun hal-hal yang menjadi perantara timbulnya korupsi dibolehkan, tentu hal ini sangat kontra produktif dengan tujuan utama peraturan tersebut.

d. Observasi terhadap sumber hukum mengenai hal-hal yang diharamkan – baik dari Quran maupun hadits- menghasilkan kesimpulan bahwa hal-hal yang diharamkan mencakup pula pada perkara yang diharamkan karena keharaman tujuannya, seperti haramnya syirik, berzina, minum arak, dan sebagainya. Teliti kembali dalam *al-Mausû'ah al-Fihyiyah*, Wuzarâ al-Awqaf wa al-Syu'ûn al-Islamiyyah bi al-Kuwait, juz 24, h. 276.

¹⁵ Al-Syafi'i, *al-Umm*, vol.3, h. 69, Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, vol.2, h. 117-119, Ibn Qudamah, *al-Mughni*, vol.4, h. 174 dst. dalam catatan pinggir dalam kitab *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, DR. Abd al-Karim Zaydan.

melakukan sebuah pekerjaan, tanpa harus berlarut-larut dalam perdebatan mengenai kemungkinan akibat yang akan timbul, yang belum pasti akan terjadi.

Dalam pandangan DR. Abdul Karim Zaydan, yang lebih kuat dan benar adalah pendapat yang pertama, sehingga fokus yang ditekankan dalam sebuah perantara adalah hasil akhirnya. Hal ini menghasilkan dua kesimpulan; *pertama*, sebuah tujuan yang tidak bisa tercapai tanpa suatu perantara, maka perantara tersebut sebenarnya juga merupakan tujuan, "*mâ lâ yatimmu bihi al-maqshûd fahuwa al-maqshud*"; *kedua*, bahwa keharaman – atau kemakruhan – sebuah pekerjaan yang menjadi perantara sesuatu yang diharamkan – atau dimakruhan – tergantung dari keterkaitan sarana itu dengan tujuannya. Sama halnya dengan sebuah pekerjaan yang menjadi perantara melakukan ketaatan adalah tergantung dari keterkaitannya dengan ketaatan yang menjadi tujuan akhirnya. Jadi, keduanya merupakan tujuan, namun yang satu dituju sebagai tujuan akhir sedang yang lain dimaksudkan sebagai tujuan awal yang menjadi 'tempat transit' untuk mencapai tujuan akhir.¹⁶

Sekalipun sekilas nampak terjadi pertentangan pendapat diantara ulama dalam mengaplikasikan *sadd al-dzarâ'i* sebagai salah satu sarana penggalian hukum, namun sebenarnya seluruh ulama sepakat bahwa *sadd al-dzarâ'i* yang bersandar pada *zhan* (asumsi) adalah salah satu sarana penetapan hukum, sekalipun dengan kadar yang berbeda-beda dalam penggunaannya. Hal ini karena dalam hukum syariat terdapat beberapa hal yang dalam penetapannya cukup dengan menggunakan asumsi kuat (*ghalabah al-zhan*), seperti pengakuan seorang wanita bahwa masa '*iddah*mya'¹⁷ telah usai. Sekalipun pengakuan semacam ini masih mungkin mengandung kebohongan, namun – dalam kaca mata fiqh – dapat diterima sebagai sebuah ketetapan hukum, guna mendapatkan kemaslahatan yang lebih kuat. Sangat tidak masuk akal apabila ada sesuatu yang diharamkan, kemudian sarana untuk melakukan pekerjaan itu dibolehkan. Akibatnya akan timbul inkonsistensi dan standar ganda dalam pengambilan keputusan.

¹⁶ Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, vol. 3, h. 110-120.

¹⁷ *Iddah* adalah masa menanti bagi seorang perempuan yang diceraikan atau ditinggal mati oleh suaminya. Selama masa penantian itu, sang suami dapat merujuk kembali pernikahan mereka.

Oleh karenanya, syarat sah suatu pekerjaan adalah apabila ia diyakini tidak berakibat pada kerusakan. Apabila dalam suatu tempat atau waktu tertentu terdapat sebuah pekerjaan yang diyakini aman dari dampak negatif yang mungkin timbul, sementara dalam kondisi lain dapat berakibat pada kerusakan, maka pekerjaan itu hanya dilarang pada tempat atau waktu yang menimbulkan kerusakan, seperti jual beli yang hukum asalnya adalah boleh, namun menjadi haram ketika dilakukan pada waktu adzan shalat Jumat.

Menurut al-Qarafi – salah seorang ulama madzhab Maliki – sebenarnya perbedaan diantara ulama hanya dalam kadar penggu-naannya. Alih-alih, beliau justru membagi *dzarī'ah* menjadi tiga bagian; *pertama*, *dzarī'ah* yang bisa digunakan sebagai salah satu dasar hukum secara aklamasi (*muttafaq alayh*), semisal menggali lubang di tengah jalan umum; pekerjaan ini dilarang karena akan menyebabkan kecelakaan; *kedua*, *dzarī'ah* yang tidak dapat digunakan sebagai dasar hukum, seperti menanam anggur yang tidak dilarang karena khawatir akan diproses ulang menjadi arak; *ketiga*, *dzarī'ah* yang diperselisihkan, apakah bisa dijadikan pijakan hukum atau tidak, seperti jual-beli secara kredit. Misalnya seseorang menjual barang seharga Rp. 10.000,- secara kredit tanpa memberi batas waktu, lalu ia membeli kembali barang tersebut dari pembelinya secara kontan seharga Rp. 7.000,-. Transaksi semacam ini dinilai tidak sah karena tidak adanya kejelasan waktu dalam penjualan kreditnya. Suatu saat adalah waktu yang tidak bisa didefinisikan. Sedangkan transaksi kedua (pembelian kembali secara kontan) tidak dianggap sah karena dilandasi oleh transaksi pertama yang sudah tidak sah. "Kami, demikian tandas al-Qarafi, membenarkan penerapan *sadd dzarī'ah* dalam jual-beli semacam ini, sedangkan segolongan ulama lainnya tidak (sepakat dengan kami)."¹⁸

¹⁸ Akar perbedaan pendapat dalam persoalan ini berawal dari perbedaan interpretasi ulama dalam menafsiri reaksi ketidaksetujuan Aisyah ra. atas transaksi yang dilakukan Zayd bin Arqam bersama seorang budak perempuannya (*amat*). Dikisahkan, Zayd bin Arqam membeli hamba sahaya dari tangan si *amat* seharga 800 secara kredit, kemudian si *amat* membelinya kembali seharga 600 dengan bayaran kontan. Ketika si *amat* memberitahukan model transaksi itu kepada 'Aisyah r.a., sontak beliau berkata: "Buruk sekali pembelian yang kamu lakukan, beritahukan pada Zayd bahwa ia telah menghapuskan jihad yang telah dilakukannya bersama Rasulullah saw. kecuali kalau ia mau bertaubat". Ucapan 'Aisyah ra. ini dinilai oleh sebagian ulama sebagai reaksi ketidaksetujuannya atas transaksi yang mengandung riba (harga beli 800 secara kredit,

Walhasil, pada hakikatnya seluruh ulama tidak mengingkari konsep *sadd al-dzarâ'i'* ini. Hanya saja, karena al-Qarrafi dan ulama madzhab Maliki lainnya lebih sering mengkaji (dan menerapkan?) metode *sadd al-dzarâ'i'* ini dibandingkan madzhab lainnya, akhirnya asumsi yang berkembang adalah, Madzhab Maliki lah pioneer dan "pegiat" metodologi *sadd al-dzarâ'i'*. Padahal kajian mengenai persoalan ini tidak dimonopoli oleh kalangan mereka saja. Hampir semua madzhab fiqh menerapkan metodologi ini, dengan kadar dan intensitas masing-masing.¹⁹ *WalLahu A'lam.*

dijual dengan harga 600 secara kontan), sekaligus mengisyaratkan keharaman perantaranya. Penafsiran semacam inilah yang dijadikan dasar oleh mereka, bahwa dalam persoalan yang semacam ini harus diterapkan hukum *sadd dzâri'ah*. Sementara ulama lainnya menafsiri bahwa ketidaksetujuan Aisyah ra. bukan hanya terletak pada dua unsur di atas, tapi juga pada ketidakjelasan masa kredit dalam transaksi pertama (kredit dari Zayd pada si *amat*), sehingga transaksi kedua pun menjadi tidak sah sebagai akibat tidak sahnya transaksi pertama. Dengan demikian, kisah di atas tidak bisa dijadikan pijakan tentang diterapkannya *sadd dzâri'ah* dalam persoalan ini. Di samping itu, ijtihad satu sahabat tidak bisa dijadikan *hujjah* atas sahabat lainnya, sehingga menurut al-Zarkasyi, statemen 'Aisyah -tentang keharaman transaksi tersebut- adalah berdasar ijtihad pribadinya saja, sementara apa yang dilakukan Zayd pun juga bedasarkan ijtihad pribadinya pula. Perbedaan persepsi inilah yang memicu perbedaan pendapat tentang penerapan *sadd dzâri'ah* dalam permasalahan ini. Selengkapny, lihat kembali dalam *al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah, Op. cit.*, h. 276.

¹⁹ Abi al-'Abbâs Ahmad bin Idris al-Shanhaji al-Qarrafi, *Tanqîh al-Fushûl*, h. 200, dikutip dari hamisy kitab "*Mâlik*" oleh Dr. Abd al-Karim Zidan dalam *al-Wajiz*, *Op. cit.*, h. 250.

KAIDAH KE – 27

مَا حَرَّمَ أَخْذُهُ حَرَّمَ إِعْطَائَهُ

Sesuatu yang haram diterima, diharamkan pula untuk diberikan

Kaidah ini memiliki kaitan yang erat dengan kaidah sebelumnya, yang menyatakan; *hal-hal yang haram dimanfaatkan, haram pula disimpan.* Kesamaan itu terdapat dalam pelbagai aspek yang mengitari keduanya, hingga menyerupai mata rantai yang saling bertalian. Bahkan motif yang mendasari kedua kaidah inipun serupa, yaitu dalam rangka "memblokir" segala akses yang mengarah pada kemafsadatan (baca: *sadd al-dzarâ'i*).

Inti kaidah di atas adalah, apabila ada sesuatu yang haram diterima atau diambil, maka haram pula diberikan, sebab antara memberi dan menerima (*take and give*) terkandung asas kausalitas (sebab-akibat). Dalam menerima sesuatu, hampir dipastikan mengandung unsur penyerahan. Jika demikian, maka kedua pekerjaan itu tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Karena itu, amat tidak rasional jika diberlakukan hukum yang berbeda antara keduanya, misalnya memilah-milah dengan menghukumi halal bagi yang menerima, dan haram bagi yang memberi, atau sebaliknya. Kecuali dalam kasus-kasus tertentu yang akan dibahas dalam pengecualian kaidah ini.

DASAR KAIDAH

Kaidah ini dicetuskan berdasar hadits:

لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَشَارِبِيهَا وَسَاقِيَهَا وَبَائِعِيهَا وَمُبْتَاعِيهَا وَعَاصِرِيهَا وَمُعْتَصِرِيهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ
وَأَكْلِي ثَمَنِيهَا

"Allah swt. melaknat khamr, yang meminumnya, yang menuangkannya, penjualnya, pembelinya, pemerasnya, yang diperaskan, yang membawanya, yang dibawakan, dan yang memakan hasil penjualannya".

Menurut Imam Asrafi, secara umum motif perasan anggur (*khamr*) itu adakalanya untuk konsumsi sendiri dan orang lain. Meskipun motifnya berbeda, tapi Allah swt. tetap melaknat (mengharamkan), baik dimanfaatkan secara langsung (konsumsi) atau diambil keuntungan harganya (*tsaman*/hasil penjualan *khamr*).

Terkait dengan hadits di atas, Ibn 'Arabi menyatakan bahwa laknat terhadap pihak-pihak yang terlibat dalam masalah *khamr* seluruhnya berjumlah sepuluh orang. Teks hadits di atas menurut Ibn 'Arabi belum tersusun dengan rapi sesuai dengan urutannya, baik ditinjau dari urutan proses pembuatan atau tingkatan dan urutan dosa yang ditanggung kesepuluh orang tersebut. Dengan demikian, masih menguti Ibn 'Arabi, urutan yang paling tepat adalah sebagai berikut: orang yang diperaskan, orang yang memeras, orang yang menjual, orang yang memakan hasil penjualan, orang yang membeli, orang yang membawa, orang yang dibawakan, orang yang dibelikan, orang yang menuangkan, dan yang meminumnya.

Sedangkan ditinjau dari aspek urutan dosa yang diterima adalah sebagai berikut; orang yang meminum, orang yang memakan hasil penjualan (*tsaman*), orang yang menjual, kemudian orang yang meminumkannya.¹

Dari pemahaman semacam ini kemudian dibangun suatu hipotesa, bahwa setiap pihak yang terlibat dalam hal-hal yang haram, baik keterlibatannya mengandung manfaat bagi dirinya sendiri atau tidak, maka hukum adalah sama; haram. Kesimpulan ini semakna dengan apa yang dikatakan oleh Syaikhul Islam Zakaria al-Anshari, bahwa sabda Nabi saw. di atas merupakan sinyal (*imârah*) akan keharaman pekerjaan yang menjadi penyebab timbulnya keharaman lain. Antara sebab dan musabab laksana mata rantai yang saling terkait satu sama lain, simbiosis mutualis, sehingga hukumnya pun saling terkait pula. Dari sinilah diambil satu kesimpulan bahwa hukum haram yang terdapat dalam penerimaan juga berlaku pada pemberian, dan sebaliknya. Sehingga amat tepat lah bila hadits di muka dijadikan landasan kaidah ini.

¹ Abd al-Ra'uf al-Munâwi, *Faydl al-Qadir*, h. 325

APLIKASI KAJIDAH

Secara umum, keharaman menerima dan memberi yang dimaksudkan oleh kaidah ini –ternyata– hanya berkisar pada persoalan-persoalan yang dilarang oleh syariat, tidak yang lain. Artinya, aplikasi kaidah ini tidak terjadi dalam persoalan-persoalan yang diwajibkan atau disunahkan. Walaupun demikian, jika merujuk pada prinsip kausalitas yang dikandungnya, kaidah ini sejatinya dapat juga diaplikasikan pada berbagai aspek kehidupan, misalnya dalam penerapan undang-undang negara, tata-tertib organisasi, peraturan olah raga, dan banyak sektor lainnya, terutama dalam segala persoalan yang berkaitan dengan larangan-larangan atau pembatasan-pembatasan.

Beberapa contoh riil kaidah ini dapat kita temui dalam beberapa fenomena berikut:²

○ Fenomena Riba (bunga uang, *renten*)

Riba merupakan sesuatu yang haram diambil/diterima, sehingga memberikannya pun mendapat hukum yang sama. Ketentuan ini berlandaskan dalil firman Allah swt:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Dan Allah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba.

dan sabda Nabi saw.:

لَعَنَ اللَّهُ آكِلَ الرِّبَا وَمُوكَلَّهُ وَشَاهِدَهُ وَكَاتِبَهُ

Allah swt. melaknat pemakan riba, yang mewakili transaksinya, saksinya, dan pencatatnya...

Dua dalil di atas –terutama hadits Nabi di atas– telah menyinggung dengan jelas bahwa keharaman riba tidak terbatas dalam penerima dan pengkonsumsinya saja, namun juga berlaku pada segala bentuk aktivitas dan alokasi yang mengandung praktek riba, termasuk pemberi, pencatat, dan saksi transaksi.

○ Fenomena Suap (*Risywah*)

Risywah dalam perspektif Fiqh adalah sesuatu yang diberikan kepada penguasa, hakim, *qâdli*, sultan, dsb., dengan tujuan agar apa yang dikehendaki penyuaap (pada sesuatu yang batil) dapat terlaksana dengan perantara mereka (penguasa dll.). Dengan demikian mereka telah melakukan perbuatan me-

² Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *al-Wajiz fi Idlah Qawaid al-Fiqh al-Kulliyah*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut, cet. I., 1983, h. 263.

nyimpang dari kebenaran atau melanggar hukum syara'. Seperti jika seorang hakim berupaya membenarkan perkara yang salah atau menyalahkan kebenaran sesuai dengan keinginan si pemberi suap. Keharaman suap lebih dilatarbelakangi oleh dampak yang akan ditimbulkannya, seperti mendatangkan keberuntungan bagi pemberi suap tapi menzalimi dan membahayakan orang lain. Landasan yuridisnya adalah hadits yang berbunyi:

الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي فِي النَّارِ

Penyuap dan yang disuap (sama-sama) didalam neraka
dan hadits lainnya yang berbunyi:

الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي فِي الْحُكْمِ

Penyuap dan yang disuap hukumnya sama

○ Fenomena Uang Tips, Biaya, dan Ongkos Kemungkaran

Segala bentuk profesi yang mengadung kemungkaran tapi menguntungkan, seperti profesi sebagai musisi, peramal, pelacur, pembajak, dan sejenisnya, akan berimbas pada keharaman materi yang dihasilkan darinya. Menerima materi semacam ini, sama artinya dengan mendapatkan keuntungan dari jalan haram. Dan seperti efek domino, pada akhirnya dapat berimbas juga pada keharaman memberi fasilitas terwujudnya hal tersebut dalam berbagai macam cara yang mungkin ditempuh, diantaranya dengan menjadi konsumen atau promotor. Dari sinilah kemudian dicetuskan hukum haram menyerahkan ongkos jasa kepada peramal, memberi tips buat 'ayam-ayam kampus' (*Campus Fresh Chicken*), mendanai pertunjukan konser yang sangat diyakini akan dapat menimbulkan mafsadah sangat besar, dan lain sebagainya. Secara logis, mestinya ini juga berlaku pada setiap elemen yang berperan di dalamnya, seperti penonton konser Inul Daratista (*The Phenomenon*), pembeli kaset dan VCD porno, dan pengunjung diskotek atau club-club malam. Sebab darimana lagi para germo, promotor, atau para pembajak ini dapat menjalankan profesinya jika bukan dari dana para konsumen maniak itu?

○ Uang yang Dipakai dalam Transaksi Barang Haram.³

Uang yang digunakan sebagai sarana transaksi barang-barang haram, seperti arak, bangkai, babi, narkoba, dan sejenisnya, hukumnya adalah haram, baik bagi pemberi maupun penerimanya. Hal ini sesuai dengan hadits Nabi riwayat Bukhari-Muslim :

أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : "إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ"

Nabi saw. bersabda: "Sesungguhnya Allah swt. telah mengharamkan jual-beli arak, bangkai, dan babi"

Istilah *bay'*, meski pada awalnya bermakna penjualan saja, namun acapkali digunakan untuk menunjuk makna jual-beli; proses transaksi dari dua arah. Ketika disebutkan pembahasan masalah *bay'* secara umum, maka yang dimaksud adalah sebuah aktivitas dua arah yang melibatkan transaksi penjualan sekaligus pembelian. Sebab, ketika transaksi penjualan dilangsungkan, niscaya pada saat itu telah terjadi transaksi pembelian sekaligus. Maka, hadits tersebut menunjukkan haramnya transaksi, baik penjualan maupun pembelian. Karena berasal dari aktivitas yang ilegal, maka hasil yang diperoleh juga diharamkan. Keharaman menerima uang bagi penjual akan menyebabkan keharaman penyerahan nilai nominal uang dari pembeli.

PENGECUALIAN

Setiap sesuatu pasti ada pengecualiannya; *likulli syay' mustatsnayât* itulah adagium lama yang seringkali kita dengar. Dan memang semacam itulah realitanya, tak terkecuali dalam kaidah ini. Dalam beberapa kesempatan, terdapat permasalahan yang ketentuan hukumnya tidak selaras dengan cakupan makna kaidah. Hanya saja, pengecualian dalam kaidah ini tidak berlaku secara mutlak; membalik hukum haram menjadi dibolehkan, melainkan hanya memberi status halal bagi pihak pemberi, sedangkan pihak penerima tetap haram. Contoh konkritnya adalah sebagai berikut:

1. Diperbolehkan memberikan suap (*risywah*) kepada hakim atau orang yang mengambil hak orang lain, dengan syarat, tujuan si pemberi adalah agar ia bisa mendapatkan hak-hak yang semestinya ia dapatkan. Bisa pula tujuan pemberian suap itu demi tegaknya

³ Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 547

kebenaran dan hilangnya kebatilan. Terkait dengan hal ini, Ibn Hajar dalam *Tuhfah*-nya mengatakan, secara umum *risywah* dibagi menjadi dua; *risywah* yang di haramkan dan yang di perbolehkan. Yang membedakan keduanya adalah tujuan pemberi; apakah ditujukan untuk hal-hal yang batil atau tidak? Sedangkan hukum bagi penerima suap tetap haram, baik menerima suap yang di haramkan atau yang dibolehkan.

2. Dibolehkan memberikan suap kepada hakim (atau atasan) dengan tujuan membebaskan orang yang tidak bersalah namun dipenjara. Artinya, ia dipenjara bukan karena kesalahannya, akan tetapi karena faktor-faktor eksternal, seperti terjadi konspirasi, kesalahpahaman, atau bahkan kekeliruan hakim dalam menjatuhkan vonis.
3. Seorang calon hakim dibolehkan memberi suap kepada sultan (presiden) agar dirinya diangkat menjadi hakim negara, dengan catatan, ia punya keyakinan dapat melaksanakan tugas dengan baik, punya keahlian, dan hanya dia lah satu-satunya calon yang pantas diangkat. Sebab di daerah itu tidak ada lagi calon yang memenuhi kualifikasi di bidang kehakiman. Menurut Imam Anami, yang dimaksud daerah di sini adalah suatu kawasan yang tidak sampai melampaui batasan *balad*⁴. Hukum di atas dipertegas oleh Ibn Hajar dalam *Tuhfah*, bahwa ketika hukum menjadi hakim (*qâdli*) pada suatu daerah wajib atau sunah karena hanya satu orang yang memenuhi kriteria, maka pemberian suap dihukumi mubah (boleh). Tapi bagi Sultan, menerima suap tersebut tetap diharamkan.

KAIDAH SENADA

Selain kaidah di atas, terdapat konsep kaidah yang merupakan varian dari kaidah ini, yaitu kaidah :

مَا حَرَّمَ فَعَلُهُ حَرْمٌ طَلَبَهُ

Sesuatu yang haram dikerjakan, haram pula diupayakan

Sebagaimana kaidah sebelumnya, kaidah ini juga memiliki fokus yang nyaris sama; seputar perbincangan *sadd al-dzarâ'i'*. Artinya, kaidah

⁴ *Balad* adalah kumpulan rumah-rumah penduduk dalam satu kawasan tertentu yang mempunyai batas teritorial. Dalam konteks Indonesia, *balad* tidak hanya diartikan sebagai negara, sebagaimana makna literalnya, melainkan juga memasukkan teritori tertentu, seperti desa, kecamatan, dan lain sebagainya.

ini menyatakan bahwa diharamkannya mengerjakan perbuatan tertentu menjadi penyebab di-haramkannya upaya untuk mewujudkannya. Ringkasnya, segala hal yang haram dilakukan haram pula diupayakan. Konsep ini tidak dapat dibalik, artinya, keharaman mengupayakan tidak identik dengan keharaman mewujudkan.⁵

Diantara persoalan yang termasuk cakupan kaidah ini adalah keharaman meminta atau menyuruh orang lain berbuat kemungkar, meminta suap,⁶ meminta orang lain bersaksi dusta atau berbuat zhalim, serta menyuruh orang mencuri. Meminta atau menyuruh orang lain mengerjakan hal-hal tersebut di atas hukumnya sama dengan mengerjakannya; haram.⁷

PENGECUALIAN : ⁸

1. Bersumpah palsu jelas diharamkan, namun menuntut seseorang melakukan sumpah palsu, tidak menjadi masalah. Jika seseorang melontarkan dakwaan yang benar terhadap orang lain, kemudian orang yang didakwa mengingkari, maka pendakwa boleh menuntut terdakwa untuk melakukan sumpah (yang tentu saja palsu), dengan harapan terdakwa akan mundur dari pengingkarannya. Menuntut terdakwa melakukan sumpah semacam ini dibolehkan, walaupun tuntutan ini akan menyebabkan pengucapan sumpah palsu. Sebab jika tuntutan semacam ini tidak dibolehkan, maka tujuan menuntut sumpah akan menjadi sia-sia. Harapan mundurnya terdakwa dari pengingkarannya tidak akan terlaksana, sehingga posisi pendakwa sebagai pihak yang benar tidak akan "diketahui".
2. Menarik pajak terhadap kaum non-muslim (*dzimmiy*) tidak diharamkan, meskipun bagi warga non-muslim diharamkan

⁵ Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 553.

⁶ Suap yang dimaksud dalam kajian ini adalah bentuk suap yang dilarang, yaitu suap yang dilakukan untuk membenarkan perkara yang batil dan menjadikan batil perkara yang benar.

⁷ 'Ali Haidar, *Durar al-Hikâm syarh Majallah al-Ihkâm*, Dar al-Jayl, juz 1 h. 43-44.

⁸ *Ibid*, h. 553-554, Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 281, *Durar al-Hikam*, op.cit., h. 43, Ahmad ibn Muhammad al-Hamawi, *Ghamzu Uyun al-Bashâ'ir*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, juz I, h. 449.

menyerahkan pajak. Karena dengan membayar pajak, ia telah berkomitmen untuk tetap berada dalam kekufuran, padahal komitmen semacam ini diharamkan, sebab ia memiliki kesempatan untuk menghilangkan kekufurannya dengan masuk Islam.⁹ Jadi, meski pembayaran pajak oleh non-muslim diharamkan, namun bagi penguasa muslim tidak menjadikan penarikan pajak diharamkan. Hal ini sesuai dengan hadits:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه - إلى ان قال : فإذا هم أبوا الإسلام فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم

"Ketika Raulullah saw. memerintahkan pimpinan pasukan atau kompi, maka beliau selalu berwasiat kepadanya..... 'Jika mereka (kaum musyrik) menolak masuk Islam, maka tariklah pajak kepada mereka. Jika mereka menyangupi, terimalah. Dan jauhilah mereka (jangan kau sakiti)"¹⁰

⁹ Keharaman ini diberlakukan berdasarkan pendapat yang menegaskan bahwa non-muslim juga masuk dalam ketentuan (*kihithab*) syar'i. Sedangkan menurut pendapat yang mengatakan bahwa golongan non-muslim tidak masuk dalam *kihithab* syara', maka keharaman penyerahan pajak tidak ada hubungannya dengan golongan ini.

¹⁰ HR. Muslim dari Buraidah ra. Lihat *al-Fawâ'id al-Janyah*, h. 553., *Durar al-Hikam*, op.cit., h. 43, *Ghamzu nyun al-Basha'ir*, juz I, h. 449. atau Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbâdy Al-Hadlramy, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah, Surabaya, Cet. III, 1410 H. h. 265.

KAIDAH KE – 28

الْمَشْغُولُ لَا يُشْغَلُ

Objek aktivitas tertentu tidak boleh dijadikan objek aktivitas lain

Kaidah yang disusun oleh sebagian *ashhâb* al-Syafi'i ini menandakan bahwa, suatu perkara yang telah "terkait" secara formal dengan aktivitas tertentu (*al-masyghûl*), tidak bisa diikat kembali dengan aktivitas lain dalam waktu bersamaan. Sebab saat itu masih terdapat keterkaitan barang dan manfaat pada aktivitas pertama, yang mendapat prioritas untuk diberdayakan daripada aktivitas kedua. Oleh karenanya, aktivitas kedua dianggap tidak sah.¹

APLIKASI KAIDAH

Diantara persoalan yang termasuk cakupan kaidah ini adalah shalat *qadla'* yang "berbenturan" dengan shalat *adâ'* (shalat yang dilaksanakan tepat waktu). Jika saat hendak mengerjakan shalat zhuhur, misalnya, seseorang ingat bahwa ia memiliki kewajiban meng*qadla'* shalat subuh, padahal waktu zhuhur yang tersisa tinggal sedikit, maka ia tidak dibolehkan mendahulukan *qadla'* subuh daripada *adâ'* dzuhur. Shalat *adâ'* harus lebih diprioritaskan daripada shalat *qadla'*, sebab jika ditunda maka waktu *adâ'* bisa habis. Dengan kata lain, waktu yang tersisa, karena telah digunakan (*masyghûl*) untuk pelaksanaan shalat *adâ'*, tidak dapat dipakai untuk kepentingan aktivitas lain. Disamping itu, penetapan waktu shalat *qadla'* dapat diberlakukan jika waktu yang tersedia tidak sedang digunakan (*masyghûl*) untuk mendirikan shalat yang lain.²

Begitu pula jika waktu yang tersedia masih banyak, namun shalat yang harus di*qadla'* juga banyak, maka tidak boleh mendahu-

¹ Lihat Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 554

² 'Alâ'uddin al-Kâsânî, *Badâ'i' al-Shanâ'î'*, Dar al-Kitab al-Arabi, 1982, juz 1 h. 132.

lukan shalat *qadla'* atas shalat *adâ'*, karena banyaknya shalat yang harus di*qadla'* bisa menghabiskan waktu yang seharusnya dapat digunakan untuk menjalankan shalat *adâ'*.

Aplikasi kaidah ini juga tampak pada jamaah haji yang sedang menetap di Mina, yang tidak diperkenankan memulai *ihram* umrah, pada saat ia sedang bersiap melaksanakan ritual *jumrah* dan bermalam (*mabî't*) di Muzdalifah. Kesibukan untuk melaksanakan dua kewajiban ini tidak boleh disalahgunakan untuk melakukan aktivitas lain, seperti memulai umrah, misalnya.³

APLIKASI KAIDAH DALAM TRANSAKSI

Ketentuan kaidah ini tidak hanya berlaku dalam persoalan ibadah (*'ubudiyah*) sebagaimana contoh-contoh di muka, tapi juga berlaku dalam beragam jenis transaksi. Contohnya adalah tidak sahnya menggadaikan kembali barang yang sebelumnya sudah digadaikan, baik kepada penerima gadai pertama (sebagai jaminan hutang kedua), atau kepada pihak ketiga.⁴ Begitu juga hukum melakukan dua transaksi pada satu barang, seperti menggadaikan rumah sekaligus menyewakannya, atau menyewakannya kemudian menjualnya sebelum masa sewa berakhir.⁵

Namun tidak sahnya transaksi seperti tersebut di atas tidak berlaku secara general. Artinya, setiap transaksi mempunyai implikasi berbeda tergantung pada model pelaksanaannya dan jenis transaksinya. Karena itu, dalam *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, al-Suyuthi memilah implikasi yang ditimbulkan oleh dua transaksi dalam pembagian berikut:⁶

1. Jika transaksi kedua dilakukan ketika transaksi pertama belum final (*qabl al-luzûm*),⁷ seperti menjual barang pada masa *khiyar*,⁸

³ Lihat dalam *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Jalaluddin al-Suyuthi, Op. cit., h. 281 dan Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Wasith*, Kairo Mesir: Dar al-Salam, 1417 H., juz 2 h. 606.

⁴ dalam permasalahan ini, gadai yang pertama tetap dianggap sah. Lihat *Ibid*.

⁵ Al-Jathazi, *al-Mawahib al-Saniyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 555.

⁶ Lihat Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 281-282

⁷ *Luzum* adalah keadaan transaksi dalam posisi aman untuk dapat dibatalkan.

maka hal itu akan berakibat batalnya transaksi pertama. Hal ini apabila dualitas transaksi ini dilakukan oleh pihak penjual. Namun, jika yang kedua diajukan oleh pihak pembeli setelah ia menerima barangnya, maka hal itu dinilai sebagai upaya pembeli untuk mem-batalkan transaksi kedua dan menyetujui transaksi pertama. Sebab transaksi susulan itu dilakukan oleh si pembeli setelah barang berada di tangannya.

2. Apabila transaksi pertama sudah tetap (*luzûm*) klasifikasinya adalah sebagai berikut:
 - a. Transaksi kedua dilakukan tidak dengan partner transaksi pertama. Dalam kondisi ini, jika yang kedua mengandung unsur-unsur yang dapat membatalkan transaksi pertama, maka transaksi kedua tidak sah. Contohnya menjual benda yang sedang digadaikan tanpa persetujuan penerima gadai. Tapi jika tidak mengandung hal-hal yang membatalkan transaksi pertama, maka transaksi kedua dihukumi sah. Contohnya menyewakan rumah dan kemudian menjualnya pada pihak ketiga. Penjualan ini disahkan karena titik tekan (*mawrid*) dalam jual-beli adalah wujudnya barang, sedangkan titik tekan sewa-menyewa adalah manfaat barangnya.
 - b. Transaksi kedua dilakukan dengan partner transaksi pertama. Dalam kasus ini, apabila motif dan jenis dua transaksi tersebut berlainan, maka transaksi yang kedua tetap sah, dan tidak merusak transaksi pertama. Contohnya menyewakan mobil kepada seseorang, kemudian sebelum masa sewa habis, mobil itu dijual kepada si penyewa. Penjualan semacam ini dihukumi sah dan proses penyewaannya juga tetap sah.⁹

⁸ *Khiyar*, lihat kembali catatan kaki pada kaidah *kulliyah* ketiga.

⁹ Namun ketentuan ini tidak berlaku dalam konteks jual-beli budak. Seorang laki-laki yang menikahi budak perempuan, kemudian membelinya, maka hukum pernikahannya sah, namun hukum pernikahan bisa menjadi batal. Sebab hak kepemilikan budak dengan segala kewenangannya—dalam konteks fiqh—lebih kuat daripada kewenangan yang dimiliki berdasarkan ikatan pernikahan. Dalam statusnya sebagai pemilik budak, ia berhak melakukan apa saja, *batta* menyetubuhi atau menjualnya. Sedangkan dalam statusnya sebagai suami, ia hanya memiliki kewenangan terbatas. Al-Hamawi menyebutkan beberapa hal yang membedakan antara istri dengan budak wanita, diantaranya:

- a. Istri harus digilir secara adil, sedangkan budak tidak wajib digilir. Kapan saja, dimana saja bisa.

Jika dua motif dan jenis transaksinya berlainan, maka keduanya juga dibolehkan. Seperti jika seseorang menggadaikan sepeda motornya, lalu ketika masa gadai belum habis, sepeda motor itu ia sewa dari penerima gadai. Transaksi pertama (gadai) dan transaksi kedua (sewa) sama-sama dihukumi sah, karena dua jenis transaksi ini dilakukan pada satu objek dengan motif yang berlainan. Motif transaksi gadai adalah penguasaan atas material sepeda motor, sedangkan motif sewa-menyewa hanya pada manfaat dari sepeda motor tersebut.¹⁰

Wallahu A'lam.[]

b. Jumlah istri dibatasi maksimal 4 orang, sedangkan budak tak terbatas. Berapapun jumlahnya.

c. Nafkah istri memiliki kadar tertentu, lain halnya dengan budak. Nafkahnya bergantung keadaannya.

d. *Nusyuz* (tidak taat)-nya istri dapat menggugurkan pemberian nafkah oleh suami kepadanya, sedangkan budak tidak.

e. Istri berhak mendapat maskawin. Budak tidak harus.

Selengkapnya, baca Ahmad bin Muhammad al-Hamawi, *Ghamzu Uyun al-Bashā'ir*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Vol. I/99

¹⁰ Lain halnya bila kedua transaksi itu berada pada obyek dan dengan motif yang sama (secara material sama atau secara non-materiil pun sama). Contohnya, seorang suami menyewa jasa istrinya untuk menyusui anak mereka. Para ulama berbeda pendapat dalam menyikapi hal semacam ini. Menurut pendapat ulama salaf Irak, hal itu tidak dibenarkan karena dalam statusnya sebagai suami, ia memiliki hak untuk mengambil manfaat dari istrinya –termasuk kemanfaatan istri untuk menyusui anak. Karena itu, suami tidak dibenarkan melakukan transaksi yang dapat menghilangkan kesempatannya memenuhi haknya sebagai suami. Sedangkan menurut pendapat yang paling kuat (baca; *ashab*), transaksi semacam itu tetap dibolehkan, dan pengambilan manfaat sewa-menyewa diberlakukan sejak ia tidak melakukan percumbuan dengan istrinya. Lihat dalam Jalal al-Din al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 282.

KAIDAH KE – 29

الْمَكْبَرُ لَا يُكْبَرُ

Sesuatu yang telah "dibesarkan", tidak dapat "dibesarkan" kembali

Secara matematis, setiap sesuatu yang telah ditambah hingga mencapai bilangan tertentu, bisa saja ditambah lagi hingga jumlahnya terus meningkat. Uang yang kita simpan di sebuah Bank, saldonya akan semakin meningkat bila kita terus menabung. Atau koleksi mobil kita bisa semakin bertambah bila kita terus mengumpulkan uang sebanyak-banyaknya guna membeli mobil baru setiap tahunnya. Itulah rumus matematika; setiap sesuatu bisa semakin meningkat bila terus ditambah dan ditambah. Namun rumus ini -pada kasus-kasus tertentu-, tidak dapat diberlakukan dalam "rumus" fiqh.

Artinya, dalam perspektif fiqh, sesuatu yang telah mencapai bilangan tertentu tidak selalu bisa ditambah untuk mencapai bilangan yang lebih besar, bahkan hukum penambahan itu justru tidak dibolehkan, sebagaimana pesan substansial kaidah di atas. Ringkasnya, kaidah ini menandakan bahwa apabila sesuatu secara kuantitas telah mengalami pembesaran, maka ia tidak dapat dibesarkan lagi pada jumlah nominal tertentu. Contohnya najis *mughallazhah*¹. Najis jenis ini wajib dibasuh sampai tujuh kali, dimana yang satu kali wajib memakai debu. Pada awalnya, kewajiban membasuh najis hanyalah dengan satu kali basuhan. Tapi dalam penyucian najis *mughallazhah* terjadi pembesaran jumlah dari satu menjadi tujuh basuhan. Dengan demikian, kita tidak dapat menambahnya lagi, misalnya dengan penambahan tiga kali basuhan untuk mendapat kesunahan *tatslits*

¹ Najis *mughalladhab* adalah najis yang berasal dari anjing atau babi. Dalam kitab-kitab fiqh, selain najis ini masih terdapat dua jenis najis lainnya, yakni najis *mutawassithah* (sedang) dan najis *mukhaffafah* (ringan). Dua jenis najis yang disebutkan terakhir ini adalah najis-najis yang tidak berasal dari anjing dan babi.

(membasuh tiga kali).² Sebab jumlah tujuh kali basuhan sudah merupakan pembesaran, sehingga tidak dapat dibesarkan lagi pada bilangan tertentu, dengan melakukan *tatslits*, misalnya. Inilah yang dimaksud; Sesuatu yang telah "dibesarkan", tidak dapat "dibesarkan" kembali, seperti tertuang dalam redaksi kaidah di atas.³

CAKUPAN KAJDAH

Selain contoh najis *mughallazhah* tersebut di atas, masih terdapat beberapa contoh lain yang termasuk cakupan kaidah ini. Misalnya masalah *diyât* atau denda pembunuhan yang dilakukan dengan unsur kesengajaan (*'amd-mahdl*),⁴ atau ada unsur kesengajaan tapi salah sasaran (*syibh 'amd*).⁵ *Diyât* yang dibebankan karena melakukan pembunuhan dalam kategori *'amd* atau *syibh 'amd* adalah seratus ekor unta. Seratus ekor unta tersebut dibagi dalam tiga jenis, yakni 30 ekor unta yang berumur tiga tahun dan sudah masuk umur empat tahun, atau dikenal dengan nama *hiqqah*, dan 30 ekor unta *jadz'ah* atau unta yang sudah berumur empat tahun dan sudah memasuki umur lima tahun, serta 40 ekor unta yang sedang hamil (unta *khalifah*).⁶ Dua

² Penambahan tiga itu, masih diperselisihkan oleh fuqaha'; apakah 7 basuhan - yang notabene dihitung satu- ditambah 2 bilasan lagi menjadi 9; atau 7 dilipatkan tiga kali menjadi 21?. Pendapat yang lebih kuat adalah yang mensunahkan *tatslits* versi al-Rafi'i. Untuk lebih jelasnya, silahkan telisik pada Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbâdy Al-Hadlramy, *Idlâh al-Qawâid al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah, Surabaya, Cet. III 1410 H. h. 84.

³ Namun ada juga ulama yang mensunahkan *tatslits*, seperti Ibnu Hajar, al-Rafi'I, dan didukung oleh al-Zarkasyi. Periksa dalam Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h.559-560.

⁴ Pembunuhan dapat dikatakan sebagai suatu kesengajaan karena adanya dua faktor, yang pertama adalah adanya unsur niat atau kesengajaan membunuh, dan yang kedua adalah penggunaan alat/media yang secara umum dapat membunuh. Seperti halnya membunuh dengan menggunakan pisau yang sangat tajam. Lihat dalam Dr. Musthafa Dîb al-Bugha, *al-Fiqh al-Manhaji*, Dâr al-Qalam, Damaskus, cet.VII tahun 1996 jilid IX, h. 12.

⁵ *Syibh al-'amd* adalah pembunuhan dengan menggunakan alat yang secara umum tidak berpotensi membunuh, namun pelakunya bermaksud membunuh (dengan alat itu) atas dasar aniaya tanpa sebab yang dibenarkan. Contohnya adalah pemukulan dengan menggunakan tongkat secara ringan namun mengenai organ tubuh yang vital dan mengakibatkan meninggal. Lihat *Ibid*, hal, 14.

⁶ Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbâdy Al-Hadlramy, *Loc.cit*.

pembunuhan ini mempunyai konsekuensi yang sama, yakni denda sebanyak seratus ekor onta dalam tiga kategori di atas. Perbedaannya hanya terletak pada pembunuhan secara sengaja, dimana yang harus menanggung pembayaran adalah pelaku pembunuhan. Dan untuk pembayaran *diyât* yang bermotif pembunuhan *syibh 'amd*, pihak yang wajib membayar adalah ahli waris *'ashabah*⁷ selain orang tua dan selain anak. Disamping itu, pembayarannya juga dapat diangsur selama tiga tahun. Dalam tiap tahunnya adalah sepertiga *diyât* dari jumlah secara keseluruhan.⁸

Anda dapat membandingkan dua kewajiban membayar *diyât* dalam dua jenis pembunuhan di atas dengan pembayaran *diyât khatha'* yang lebih ringan. *Diyât* pembunuhan secara tidak sengaja ini adalah lima jenis onta; 20 ekor onta yang berumur satu tahun dan hampir memasuki umur dua tahun (*bintu makhadh*), 20 ekor onta betina berumur dua tahun dan sudah memasuki umur tiga tahun (*bintu labûn*), 20 ekor onta jantan yang berumur dua tahun dan mulai menginjak usia tiga tahun (*ibnu labûn*), 20 onta *hiqah*, dan 20 onta *jadz'ah*. Di samping itu, pembayarannya tidak ditanggung oleh si pembunuh, melainkan oleh pihak keluarga; sama seperti pembunuhan *syibh 'amd* serta dapat diangsur selama tiga tahun.⁹

Diyât dalam kasus pembunuhan *'amd* dan *syibh 'amd* adalah termasuk kategori *diyât* yang "diberatkan" (*mughalladzah*), yakni jika dibandingkan dengan *diyât khatha'*. Karena itu, *diyât mughalladzah* ini tidak dapat diperberat lagi dengan penambahan jumlah tertentu.¹⁰

SEBUAH PERBANDINGAN

Al-Suyuthi, seorang ahli nahwu, fiqh, ushûl fiqh, tafsir, hadits, balâghah, mantiq, berhasil mengkomparasikan kaidah *al-mukabbar lâ yukabbar* ini dengan kaidah nahwu (gramatika Arab) yang memiliki esensi sama, namun dengan ungkapan berbeda dan untuk objek hukum

⁷ *Ashabah* adalah bagian ahli waris yang didapatkan oleh selain ahli waris yang telah mendapatkan bagian pasti (*al-furûd al-muqaddarah*). Jika semua ahli waris yang mendapatkan bagian pasti tidak ada, maka ia akan mendapat limpahan seluruh harta warisan.

⁸ Dr. Musthafa Dib al-Bugha, IX/41.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbâdy al-Lahji al-Hadramy, *Op.cit.*, h. 84.

yang berbeda pula,¹¹ yakni kaidah yang menyatakan bahwa: bentuk jamak tertinggi (*muntahâ al-jumû'*)¹² tidak dapat dijamakkan lagi. Artinya, kata benda yang sudah mengalami "pembesaran" sampai taraf tertinggi tidak dapat mengalami pembesaran lagi.

Dengan pengkomparasian ini, al-Suyuthi seakan ingin menunjukkan, bahwa ilmu nahwu dan fiqh merupakan disiplin ilmu yang memiliki kaitan erat satu sama lain. Untuk menguasai fiqh diperlukan perangkat ilmu bantu berupa ilmu nahwu. Dalam *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, al-Suyuthi berhasil mensintesis beberapa kaidah nahwu dan kaidah fiqh, diantaranya dengan kaidah *al-mukabbar la yukabbar* ini. Kaidah-kaidah tersebut antara lain berbunyi:

المعرف لا يعرف

Kalimat yang sudah di-ma'rifah-kan¹³, tidak dapat di-ma'rifah-kan kembali

Contohnya lafadh *rajul* (seorang lelaki), ketika di-ma'rifah-kan menjadi *al-rajul*, dengan menambahi perangkat *ta'rîf* (pe-ma'rifah-an) berupa alif dan lam (baca: *al*).¹⁴ Tatkala telah menjadi *ma'rifah*, maka kata *al-rajul* itu tidak dapat di-ma'rifah-kan lagi dengan menggunakan perangkat apapun. Hal yang sama juga terjadi pada *isim 'alam* (nama). Ia tidak dapat di-ma'rifah-kan kembali dengan menggunakan perangkat *al*, sebab tanpa diberi *al* pun, *isim 'alam* hukumnya sudah *ma'rifah*. Kalaupun *isim 'alam* diberi *al*, maka *al* tersebut hanya berstatus sebagai

¹¹ Untuk lebih jelasnya, lihat: Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 283.

¹² *Muntahâ al-jumû'* adalah kata benda plural (jamak) yang telah berubah bentuk kalimatnya sampai dalam tahap akhir (*muntahâ*). Kata benda yang telah mengalami pen-jamak-an semacam ini tidak dapat dijamakkan lagi. Dalam bahasa Arab, bentuk *jama' muntahâ al-jumû'* ini dapat dicirikan karena ia telah mengikuti 'timbangan' kalimat jamak jenis ini. Kata penimbang ini disebut dengan *wazan*. Kata *masjidun*, misalnya, yang berarti satu masjid, ketika hendak dibentuk *jama' muntahâ al-jumû'* maka akan berubah menjadi *masâjidu*, yang berarti beberapa buah masjid.

¹³ Dalam ilmu nahwu, *isim ma'rifah* secara definitif diartikan sebagai kata/kalimat yang tidak dapat menerima ال ('al') sebagai perangkat *pema'rifatan*, dan secara maknawi menunjukkan arti khusus. Lawannya adalah *nakirah*, yakni sejenis kata/kalimat yang bisa "dipengaruhi" oleh masuknya ال ('al'), dan secara maknawi menunjukkan arti yang universal.

¹⁴ Dalam konsepsi ilmu nahwu, salah satu fungsi ال ('al') adalah *pema'rifatkan* kalimat yang *nakirah* (bermakna umum) yang dimasukinya.

ziyâdah (tambahan), yang tidak mempengaruhi ke-*ma'rifah*-an isim alam tersebut.¹⁵

Kaidah lainnya berbunyi:

المصغر لا يصغر

Kalimat yang telah di-tasghîr¹⁶ tidak boleh di-tasghîr lagi

Contohnya kata *rajul* (seorang laki-laki), jika di-*tashghîr* maka akan berubah menjadi *rujayl* (seorang laki-laki kecil). Lafazh *rujayl* yang sudah mengalami proses *tashghîr* ini tidak dapat di-*tasghîr* kembali dalam bentuk apapun, karena sebelumnya ia telah mengalami pen-*tasghîr*-an.

Studi komparasi ala al-Suyuthi di atas semakin meneguhkan bahwa, keahlian seorang dalam bidang tertentu akan membuatnya mampu menguasai bidang keilmuan lain. Jika fiqh dikuasai secara sempurna, maka ilmu lain pun akan ikut serta. Disamping itu, upaya sintetis al-Suyuthi juga menunjukkan bahwa antara satu bidang keilmuan dengan bidang keilmuan lainnya saling berhubungan. Untuk menguasai bidang yang lain, kita harus benar-benar menguasai satu bidang tertentu secara paripurna, niscaya bidang keilmuan lainnya akan ikut dikuasai. *WalLahu A'lam.* []

¹⁵ Jika dilihat dari aspek lain, masuknya ال ('al') pada *isim alam* tetap memberi pengaruh, yakni untuk memperoleh 'manfaat' dari makna yang dikandungnya. Misalnya nama *Harits* (dalam bahasa Arab bermakna petani), jika ditambah ال ('al') menjadi *Al-Harita*. Penambahan ال ('al') semacam ini ditujukan agar si pemilik nama bisa menjadi petani yang baik dan berhasil, sesuai dengan nama yang disandangnya.

¹⁶ *Tasghîr* adalah perubahan bentuk kalimat ke dalam bentuk lain, dan berfungsi untuk menunjukkan arti 'kecil'. Perubahan bentuk seperti ini adakalanya dengan tujuan untuk meremehkan, merendahkan, menghina, bahkan menghormati.

KAIDAH KE – 30

مَنْ اسْتَعْجَلَ شَيْئًا قَبْلَ أَوَانِهِ عُوِّبَ بِحَرْمَانِهِ

Barang siapa tergesa-gesa menggapai sesuatu sebelum saatnya, maka dia akan terhalang memperoleh maksudnya

Fenomena apapun yang berlaku di seluruh alam merupakan *sunnatuLlah*; segala sesuatunya berjalan sesuai dengan aturan main yang telah ditetapkan Allah swt., tidak kurang dan tidak lebih. Nikmat dan kesenangan hidup bisa tercurah kapan saja sesuai kehendak-Nya; tak peduli tempat dan waktu. Begitu pula musibah, bisa saja datang secara mengejutkan dan tanpa bisa diprediksi sebelumnya.

Dengan demikian, penetapan segala sesuatu mutlak hanya dalam wilayah kekuasaan Allah swt., bukan kemauan hamba-Nya. Sebagai makhluk, kita tidak memiliki wewenang memastikan hal-hal diluar jangkauan kemampuan kita. Yang dapat kita lakukan hanyalah berusaha untuk mendapatkan apa yang diinginkan sambil terus berharap bahwa usaha kita telah sesuai dengan apa yang dikehendaki dan diridlai-Nya.

Maka, semua peristiwa yang terjadi di muka bumi ini sebenarnya telah memiliki porsi dan masa sendiri-sendiri. Apapun itu. Hingga jatuhnya dedaunan, keluarnya "angin" dari perut, dan lain sebagainya. Jika pun ada kejadian yang merupakan buah dari usaha manusia, maka itu lebih dikarenakan bersamaaan dengan suratan takdirnya. Segala usaha dan segala kreativitas manusia untuk menggapai tujuan, karenanya, harus tetap dengan motif yang proporsional sesuai dengan "petunjuk pemakaian" yang didesain Dzat yang "memproduksi" manusia. Upaya-upaya ilegal yang dilakukan demi mempercepat tercapainya suatu tujuan sebelum sampai masanya, justru mungkin akan menghalangi tecapainya tujuan tersebut.

Secara umum, sikap tergesa-gesa dalam melakukan sesuatu adalah sikap yang kurang baik. Nabi saw., ketika menyikapi keberangkatan kaum muslimin saat hendak mengerjakan shalat pun

menyerukan agar mereka tetap tenang dan tidak terburu-buru. Beliau pun menyindir:¹

الْأَنَاةُ مِنَ اللَّهِ وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ

"Perlahan-lahan itu dari Allah, sedangkan tergesa-gesa itu dari setan"

Hadits ini merupakan tanggapan atas tindakan para sahabat yang -karena terlalu bersemangat- seringkali tergesa-gesa saat akan berangkat ke masjid. Walaupun mereka bertujuan agar bisa ikut melaksanakan takbir pertama bersama imam, namun menurut Nabi saw., sikap tenang (*al-unâh*) dan sabar tetap lebih baik daripada tergesa-gesa. Sebab sikap tenang dan penuh kehati-hatian bersumber dari Allah swt. Hal ini sesuai dengan pernyataan Nabi saw., bahwa Allah swt. menyukai sikap tenang dan penuh kesabaran.²

Tergesa-gesa (*'ajlah*) adalah melakukan sesuatu sebelum masa yang semestinya. Sikap semacam ini bersumber dari syetan, karena, seperti disinyalir oleh Ibnu Qayyim, tergesa-gesa merupakan sikap gegabah dan ceroboh dalam diri manusia yang dapat menghilangkan ketenangan dan kesabaran, mendorong tindakan yang inproporsional, bahkan dapat mendorong hal-hal negatif dan menjauhkan hal-hal yang positif. Sehingga wajar bila sikap semacam itu dikategorikan oleh Nabi saw. sebagai salah satu karakter syetan.³ *Hatta* dalam rangka memenuhi kewajiban ibadah.

Ditambahkan oleh al-Ghazali, tergesa-gesa termasuk hal yang dapat menghilangkan sikap *wara'* (menjaga diri dari hal yang tidak pantas dilakukan). Padahal sikap *wara'* merupakan pondasi setiap ibadah. Sikap *wara'* sendiri harus didasari pengamatan sempurna dan pertimbangan matang terhadap objek yang diamati. Jika seseorang melakukan sesuatu dengan tergesa-gesa, maka ia tidak akan dapat mengalami kondisi ideal untuk melakukan pengamatan dan penelitian

¹ Diriwayatkan dari sahabat Hasan. Lihat dalam Ahmad bin 'Abd Al-Halim bin Taymiyyah, al-'Abikan, Riyadl, Cet. I, 1413 H, *Syarh al-'Umdah*, IV/598-599.

² *Ibid.*

³ Dikutip oleh Abd al-Ra'uf al-Munâwi, *Faydl al-Qadîr*, Maktabah Tijariyah Kubra, Mesir, III/278.

dengan baik. Pada akhirnya, tergesa-gesa acapkali mendorongnya tergelincir pada jurang kesalahan.⁴

MAKNA KAJDAH

Kaidah ini memberi pengertian bahwa, "seseorang yang menciptakan perantara untuk mendapatkan sesuatu yang akan menjadi haknya, sementara syari'at telah memiliki ketentuan tersendiri yang berbeda dengan cara yang ia lakukan, maka hak yang seharusnya dia peroleh akan menjadi terhalang akibat sikap terburu-burunya."⁵ Jadi, objek kaidah ini adalah orang-orang yang -karena sebab tertentu- memiliki hak pencapaian yang telah diatur syari'at, seperti hak anak atas harta peninggalan orang tuanya (hak waris). Namun, karena kekurangsabaran menunggu, kemudian sang anak melakukan tindakan-tindakan perantara untuk segera memperoleh hak waris sebelum tiba waktunya, seperti membunuh orang tuanya sendiri. Sikap gegabah seperti ini akan menimbulkan konsekuensi-terbalik. Hak waris yang semestinya ia dapat akan menjadi terhalang akibat pembunuhan tersebut. Inilah salah satu bentuk *isti'jâl* (tergesa-gesa) sebagaimana termaktub dalam redaksi kaidah di muka.

APLIKASI KAJDAH

Beberapa contoh berikut memiliki korelasi erat dengan makna kaidah ini, diantaranya adalah:

1. Arak atau *khamr* ketika berubah menjadi cuka dengan sendirinya, maka hukumnya menjadi suci. Tetapi jika seseorang tergesa-gesa ingin mendapatkan cuka, lalu arak tersebut dicampuri sesuatu agar cepat berubah, maka arak tersebut tetap dihukumi najis walaupun telah menjadi cuka. Sebab, perubahan menjadi cuka tidak berlangsung secara alami melainkan atas hasil rekayasanya.⁶

⁴ *Ibid*, VI/98.

⁵ Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *al-Wajiz fi Idlah Qawâ'id al-Fiqh al-Kulliyah*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut Libanon, cet. I. 1983, h. 278.

⁶ Faktor yang menjadikan cuka ini tetap tidak bisa menjadi suci adalah karena perkara yang masuk ke dalam khamr tersebut telah menjadi najis sebab bertemu dengan khamr. Lantas, begitu arak menjadi cuka, seketika itu perkara yang telah menjadi najis

2. Seorang anak akan mendapatkan warisan ketika orang tuanya meninggal. Namun, jika ia tergesa-gesa ingin memperoleh harta warisan dengan cara membunuh orang tuanya, maka dia malah tidak berhak memperoleh warisan sebab perbuatannya itu.⁷
3. Seorang suami, ketika sakitnya semakin parah dan ajalnya kian dekat, lalu ia menceraikan istrinya dengan tujuan agar sang istri tidak bisa mendapat jatah warisan. Jika kemudian ia mati dan istrinya masih dalam masa 'iddah, maka sang istri tetap berhak mendapat warisan dan tujuan suami tidak terlaksana. Begitu pula bila sang suami mati setelah masa 'iddah istrinya berakhir; sang istri tetap berhak mendapat warisan.⁸ Namun, menurut *qaww jadid* tidak demikian, karena tidak ada lagi faktor yang menyebabkan ia bisa mendapat hak waris, karena sebelumnya ia telah ditalak.⁹

PENGECUALIAN KAJDAH

Beberapa permasalahan yang menjadi pengecualian kaidah ini, antara lain:¹⁰

1. Ketika majikan *umm al-walad*¹¹ meninggal, maka ia otomatis merdeka. Walaupun kematian sang majikan disebabkan oleh pembunuhan si *ummu al-walad* yang ingin segera merdeka. Ketetapan ini didasarkan pada premis pokok bahwa syariat

tersebut menjadikan cuka itu najis pula. Abu al-Faydl Muhammad Yasin Bin 'Isa al-Fadâni, *Al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 560.

⁷ Yang dimaksud pembunuh yang tidak lagi berhak mendapatkan warisan adalah setiap orang yang memiliki akses atau andil atau menjadi penyebab terjadinya pembunuhan dengan sebab yang dekat. Meskipun pembunuhan itu dilakukan oleh orang yang berhak, seperti punya hak *qishas*, menjadi algojo, menjadi hakim yang menentukan vonis hukuman mati, dan sebagainya. Baik dengan disengaja ataupun tidak, seperti orang yang memukul anaknya untuk mendidik, mengoperasi kerabitanya yang sakit, lalu berakibat kematian, dan sebagainya. Hal ini berdasarkan universalitas teks hadits nabi saw. "Tidak ada hak waris sedikitpun bagi orang yang membunuh". Lihat *Ibid*.

⁸ Muhammad Shidqi al-Burnu, *al-Wajiz fi Idlah Qawaid al-Fiqh al-Kulliyah*, *Op. cit.*, h. 278.

⁹ Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, *Op. cit.*, h. 284.

¹⁰ *Ibid*.

¹¹ *Ummu al-walad* adalah budak wanita yang telah disetubuhi majikannya, statusnya akan merdeka ketika ia melahirkan anak dari hubungannya itu.

sangat menganjurkan pemerdekaan *ummu al-walad*, sehingga pembunuhan yang ia lakukan tidak menghalanginya untuk merdeka.

2. Orang yang mendapat wasiat (*mûshâ lah*), menurut pendapat yang paling kuat (*ashah*), tetap berhak mendapatkan apa yang diwasiatkan, meskipun ia membunuh orang yang memberi wasiat (*mûshi*).
3. Suatu ketika, Ivan memberikan pinjaman uang kepada Danni sekian juta rupiah dengan jangka waktu pembayaran selama 6 bulan. Jika setelah 3 bulan (sebelum jatuh tempo), Ivan membunuh Danni agar -dengan kematiannya- segera sampai pada masa pembayaran, maka hutang tersebut tetap jatuh tempo sesuai skenario Ivan, karena Danni telah meninggal. Sedangkan untuk melunasi hutang si Danni, Ivan dapat mengambil dari harta peninggalan Danni.¹²
4. Ketika seorang wanita menstruasi, ia diharamkan mengerjakan shalat, tapi tidak berkewajiban meng*qadla* yang ditinggalkannya selama masa menstruasi. Hal ini tetap berlaku, walaupun proses menstruasinya dipercepat melalui rekayasa medis dan ada unsur kesengajaan, seperti dengan minum obat.
5. Orang puasa yang pada waktu malamnya minum obat dengan maksud agar bisa sakit sebelum fajar, maka dia dibolehkan berbuka (tidak puasa) jika sakitnya itu masih terus berlangsung hingga waktu subuh, sebagaimana pendapat al-Rawyani.
6. Orang yang bersetubuh saat melakukan puasa, maka puasanya batal dan dia wajib membayar *kafârah*. Lain halnya jika demi tujuan bersetubuh itu ia membatalkan terlebih dahulu puasanya dengan cara lain -makan, misalnya-, maka dia tidak wajib membayar *kafârah*.
7. Transaksi sewa-menyewa dapat digagalkan jika barang yang disewakan rusak, karena ia sudah tidak layak disebut barang sewaan dan tidak dapat diambil manfaatnya. Jika kerusakan ini dilakukan oleh pihak penyewa, maka ia tetap berhak

¹² Ali Haydar, *Durar al-Hukâm syarh Majallah al-Ahkâm*, Dar al-Jayl, I/99.

untuk memilih apakah akan meneruskan atau menggagalkan transaksi sewa-menyewa. Begitu pula jika seorang istri memotong alat vital suaminya, agar ia bisa mengajukan gugatan pembatalan (*faskh*) nikah. Hak *faskh* tetap dapat diberlakukan walaupun didapat melalui proses rekayasa.¹³

8. Jika pemilik harta yang telah mencapai *nishâb* menjual atau mengurangi hak kepemilikan hartanya sebelum satu tahun (*hawl*), dengan tujuan agar terhindar dari kewajiban zakat, maka jual-belinya dihukumi sah dan ia tidak wajib mengeluarkan zakat. Sebab syariat hanya menentukan kewajiban zakat pada harta yang *nishâb*-nya telah bertahan selama satu tahun.

Jika diamati, persoalan-persoalan yang dikecualikan dalam kaidah ini sebenarnya lebih banyak daripada masalah-masalah yang menjadi cabangnya. Bahkan menurut pengamatan al-Suyuthi, persoalan yang masuk dalam kaidah ini hakikatnya cuma satu, yaitu masalah terhalangnya ahli waris yang membunuh pemberi warisan. Sedangkan terhalangnya pengalihan arak menjadi cuka, menurut *qawl ashah*, sebenarnya bukan disebabkan faktor ketergesa-gesasaan, melainkan karena cuka tersebut telah bercampur dengan barang yang najis akibat dimasukkan dalam arak yang akan "dialihkan" menjadi cuka.

Karena itu, al-Bulqini berupaya mengolah kembali redaksi kaidah di muka, agar persoalan yang semestinya dikecualikan dapat dirangkul menjadi cabangnya. Dengan penambahan tersebut, teks kaidah ini akan menjadi:

من استعجل شيئاً قبل أوانه ولم تكن المصلحة في ثبوته عوقب بجرمانه

Barang siapa terburu-buru mencapai tujuan sebelum tiba waktunya, padahal tidak ada nilai positif (masalahah) yang dikandungnya, maka dia tidak dapat memperoleh apa yang diharapkan¹⁴

Titik tekan penambahan redaksi ini, selain terletak pada proses pelaksanaannya yang terburu-buru, juga mempertimbangkan unsur kemaslahatan. Jika dalam ketergesaan itu terdapat nilai masalahah, maka si pelaku tidak akan terhalang mencapai tujuannya. Tapi jika

¹³ Al-Bujayrami, *Tuhfah al-Habib*, III/214-215.

¹⁴ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Arybâh wa al-Nazhâ'ir*, Op. cit., h. 285.

tidak, maka secara otomatis ia akan terhalang memperoleh haknya. Seorang anak yang membunuh orang tuanya akan hilang hak warisnya karena tidak ada nilai positif yang bisa diambil dari pembunuhan itu.

VARIAN KAI DAH

Selain redaksi kaidah seperti yang telah tercantum di muka, sebenarnya masih banyak lagi redaksi lain yang memiliki pesan serupa dengan redaksi pertama. Namun redaksi pertama ini memang merupakan rumusan paling populer di kalangan ulama, sehingga redaksi inilah yang kami pilih sebagai kepala judul (*headlines*) kaidah ini.

Diantara kaidah-kaidah yang memiliki redaksi berbeda dengan kaidah pertama adalah:¹⁵

Varian Pertama

من أتى بسبب يفيد الملك أو الحل أو يسقط الواجبات على وجه محرم وكان مما تدعو النفوس إليه ألغى ذلك السبب وصار وجوده كالعدم ولم يترتب عليه أحكامه

Barang siapa melakukan aktivitas yang menjadi penyebab munculnya hak milik atau kehalalan sesuatu, atau menggugurkan kewajiban dengan cara yang ilegal (haram) atas dorongan nafsu, maka penyebab yang direkayasa tersebut menjadi sia-sia. Ada dan tidaknya mempunyai ketentuan yang sama dan tidak ada hukum baru yang dihasilkan oleh hasil rekayasa tersebut

Sebenarnya tidak ada perbedaan mendasar antara redaksi kaidah ini dengan redaksi pertama. Keduanya hanya berbeda secara tekstual, tapi pada tataran substantif sama saja. Walaupun demikian, Ibnu Rajab memasukkan lebih banyak permasalahan dalam kaidah ini. Selain contoh yang telah disebutkan di muka, masih terdapat beberapa contoh lainnya, seperti:

1. Orang yang mabuk karena sengaja minum arak (atas inisiatif pribadi) dihukumi sama seperti orang yang sadar saat menyikapi ucapan maupun perbuatannya. Dengan demikian, ia harus mempertanggung jawabkan segala konsekuensi yang ditimbulkan oleh perbuatannya selama berada dalam kondisi mabuk. Sebab ia telah dengan sengaja menghilangkan kesadarannya

¹⁵ Abd al-Rahman Bin Ahmad Ibnu Rajab al-Hanbali, *al-Qawâ'id li Ibnu Rajab*, kaidah ke-102, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, h. 230.

- dengan cara yang tidak halal (baca: minum arak). Lain halnya jika ia mabuk tanpa ada unsur kesengajaan, misalnya ia menyangka bahwa arak yang ia minum adalah minuman biasa.
2. Sakit jiwa (gila) yang diderita seorang suami dapat dijadikan alasan oleh istrinya untuk memutuskan tali perkawinan. Namun jika sang suami sengaja memukul kepalanya sendiri agar menjadi gila, lalu ia menceraikan istrinya, maka tidak jatuh talak. Sebab, perubahan kondisi kejiwaan yang dialami sang suami bukan murni akibat perubahan kondisi psikologisnya.
 3. Larangan menyembelih binatang buruan bagi orang yang sedang *ihrâm* (haji maupun umrah) juga mempunyai arti dilarangnya mengkonsumsi binatang tersebut. Sedangkan bila ia berkeinginan mengkonsumsi hewan buruan, kemudian menyuruh orang yang tidak *ihrâm* untuk memburunya, maka keinginannya tidak dapat tercapai; ia tetap tidak boleh mengkonsumsi hewan hasil buruan orang ketiga itu.

Sedangkan pengecualian kaidah di atas, oleh Ibnu Rajab, dipilah sebagaimana pembagian berikut:

1. Menjual atau mengurangi harta yang telah mencapai satu *nishâb* sebelum masa *hawl*, menurut versi kaidah pertama, tidak wajib dizakati, namun menurut Ibnu Rajab tetap wajib zakat. Ibnu Rajab agaknya cenderung menilai bahwa upaya lari dari kewajiban membayar zakat (melalui proses rekayasa) merupakan perbuatan ilegal.
2. Jika orang yang mendapat wasiat membunuh pemberi berwasiat, maka perbuatan ini disamakan layaknya ahli waris yang membunuh orang yang diwarisinya. Artinya, penerima wasiat tidak berhak mendapat hak atas wasiat tersebut.

Varian Kedua

مَنْ تَعَجَّلَ حَقَّهُ أَوْ مَا أُبِيحَ لَهُ قَبْلَ وَقْتِهِ عَلَىٰ وَجْهِ مُحَرَّمٍ غُوقِبَ بِحَرْمَانِهِ

Barang siapa mempercepat tercapainya hak atau kewenangan yang dimiliki sebelum tiba waktunya melalui cara-cara yang dilarang, maka ia terhalang menggapai tujuannya

Persoalan-persoalan yang dicakup kaidah yang juga dirumuskan oleh Ibnu Rajab ini, antara lain:

1. Ahli waris yang membunuh orang yang diwarisinya, sebagaimana telah diterangkan di muka.
2. Prajurit yang berkhianat dengan menilep hasil jarahan perang sebelum tiba waktu pembagian. Perbuatan semacam ini menyebabkan dia tidak berhak memperoleh jatah yang semestinya diperoleh.
3. Seorang lelaki yang menikahi wanita yang sedang dalam masa *'iddah* akan berakibat haramnya menikahi wanita tersebut selama-selamanya. Hal ini sebagai akibat dari sikap tergesa-gesanya.
4. Mengonsumsi hewan buruan tetap haram bagi orang yang *ihrâm*, meski penyembelihan dilakukan oleh orang lain, sebagaimana telah disinggung sebelumnya.
5. Mengupayakan berubahnya arak menjadi cuka dengan proses rekayasa, sebagaimana penjelasan di muka.

Dua varian kaidah yang dirumuskan Ibnu Rajab ini mengandung beberapa persoalan yang ketentuan hukumnya berseberangan dengan rumusan kaidah sebelumnya. Hal ini diakibatkan oleh titik penekanan Ibnu Rajab yang selalu menilai pada terjadinya proses rekayasa, atau karena memasuki wilayah hukum *furû'îyyah* (partikular) antar madzhab, sehingga timbullah ketentuan hukum yang berbeda sesuai hasil ijtihad masing-masing ulama. Namun secara umum dapat disimpulkan, mayoritas ulama sepakat bahwa pembunuhan yang dilakukan ahli waris merupakan permasalahan yang paling tepat dijadikan cabang kaidah ini.

BERSEGERA DALAM IBADAH

Makna bersegera dalam konteks ini tidak sama dengan arti tergesa-gesa atau terburu-buru. Jika terburu-buru dimaknai sebagai tindakan kurang berhati-hati dan tanpa perhitungan matang, maka yang dikehendaki dengan bersegera di sini adalah menjalankan aktivitas sedini mungkin begitu kesempatan datang. Adapun dalam pelaksanaannya harus selalu didasari sikap tenang dan penuh penghayatan. Mengerjakan ibadah sesegera mungkin pada awal waktunya adalah sesuatu yang sangat dianjurkan oleh syari'at. Ketika Nabi saw. ditanya tentang ibadah yang paling utama, beliau menjawab: "Shalat pada awal waktu". Lagipula, manusia tidak memiliki kemampuan

mengetahui peristiwa yang akan terjadi. Sehingga menunda suatu pekerjaan sama halnya dengan melamar seribu kegagalan.

Walaupun demikian, dalam realitasnya terkadang terjadi persinggungan antara bersegera mengerjakan ibadah dengan keutamaan yang bisa dicapai jika waktu pelaksanaannya ditunda. Jika dilaksanakan pada awal waktu, ibadah tersebut justru akan berakibat kecacatan dan kelemahan.¹⁶ Sementara jika dilakukan pada akhir waktu justru tidak akan menimbulkan masalah apapun. Nah, dimanakah yang harus diprioritaskan; apakah segera mengerjakan atau menundanya? Untuk menjawab pertanyaan ini, Tajuddin al-Subuki menyebutkan beberapa contoh berikut:¹⁷

1. Jika seorang musafir meyakini –tentunya dengan perantara beberapa indikasi (*qarīnah*), bahwa pada akhir waktu shalat kelak ia akan memperoleh air, maka menunggu untuk mendapatkan air –yang berarti harus menunda shalat- lebih diutamakan daripada shalat di awal waktu dengan perantara tayamum. Sebab wudlu dengan air merupakan ketentuan asal, sedangkan tayamum adalah alternatif pengganti. Sehingga bersuci dengan metode asal, selagi mungkin, lebih diprioritaskan daripada menggunakan alternatif pengganti.¹⁸ Lain halnya jika dugaan dapat menemukan air pada akhir waktu hanya bersifat asumptif (sebatas *zhan*), belum mencapai taraf yakin, maka yang lebih diprioritaskan adalah shalat dengan tayamum daripada menunggu kemungkinan menemukan air wudlu. Meski begitu, menunda shalat dengan bertayamum hukumnya tetap sah.¹⁹

¹⁶ Cacat atau kelemahan yang dimaksud disini bukanlah sesuatu yang dapat mengakibatkan batal atau rusaknya konstruk ibadah yang dilakukan. Namun lebih merupakan kekurangan yang menjadikan ibadah tersebut kurang sempurna.

¹⁷ Taj al-Din al-Subuki, *Al-Aṣyāb wa al-azhā'ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Cet. I, 1991, I/209.

¹⁸ *Ibid.* Lihat juga Muhyiddin Abu Zakaria Yahya Bin Syaraf al-Nawawi, *Al-Majmū' syarḥ al-Muḥadḍaḍ*, Beirut : Dar al-Fikr, cet. I, 1996, II/237-238.

¹⁹ Muhyiddin Abu Zakariya Yahya Bin Syaraf al-Nawawi, *Rawḍah al-Thālibīn*, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, I/94.

2. Jika seseorang berkeinginan untuk menunda shalat agar bisa mendapat keutamaan jamaah yang tidak dapat ditemui pada awal waktu, maka terjadi perincian dalam menentukan prioritasnya :²⁰
 - a. Jika diyakini akan ada shalat jamaah di akhir waktu, maka lebih baik shalatnya diakhirkan.
 - b. Jika jamaah pada akhir waktu hanya sebatas dugaan saja, maka menurut Imam Nawawi, jika penundaan itu terasa berat, yang lebih baik adalah mendahulukan shalat meski tidak berjamaah. Jika tidak terasa berat, maka sebaliknya.²¹
3. Seseorang meyakini bahwa jika ia shalat di barisan depan (*shaf awal*), maka ia akan tertinggal satu rakaat. Dalam pada itu, manakah yang sebaiknya ia utamakan; berada di *shaf awal* atau mengejar keutamaan rakaat pertama. Al-Nawawi dalam *Syarh al-Muhadzdzab* menjelaskan, ia hendaknya mengutamakan shalat di barisan depan, kecuali jika shalat yang dilakukan imam telah mencapai rakaat terakhir. Jika demikian, maka lebih baik mendapatkan satu rakaat bersama imam, meskipun tidak mendapatkan tempat di barisan depan.
4. Jika seseorang dalam shalatnya melakukan kesunahan-kesunahan, padahal waktu yang tersisa sangat sempit, hingga ia tidak dapat menyempurnakan satu rakaat sesuai waktunya, sedangkan jika tidak melakukan kesunahan-kesunahan, maka ia akan menggenapkan satu rakaat sesuai waktu yang tersisa. Dalam kondisi demikian, manakah yang lebih baik ia lakukan? Dalam persoalan ini, mengutip al-Baghawi, perlu adanya pemilahan; jika kesunahan yang ditinggalkan perlu ditambah dengan sujud sahwi (*sunah ab'âdl*), seperti *tasyahhud awal* dan *qunût*, maka sebaiknya ia mengerjakannya. Sedangkan bila kesunahan tersebut tidak perlu diganti dengan sujud sahwi (*sunah hay'ah*), seperti membaca surat al-Quran setelah

²⁰ Tengok kembali hadits yang diriwayatkan sahabat Jabir r.a. tentang permasalahan ini, atau lihat pada pembahasan kaidah ke-22.

²¹ Taj al-Din al-Subuki, *Loc. cit.* dan Ahmad Bin Muhammad Bin 'Ali Ibnu Hajar al-Haytami, *al-Minhâj al-Qawim*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1/137.

membaca *al-Fâtiḥah* atau membaca tasbih dalam ruku' dan sujud, secara *zhâhir*, nampaknya juga lebih baik dipenuhi. Sebab sahabat Abu Bakar ra. konon pernah memanjangkan bacaan surat dalam shalat subuh hingga matahari terbit. Namun dalam hal ini, al-Baghawi menyatakan bahwa tindakan seperti Abu Bakar tidak boleh dilakukan kecuali jika sebelumnya telah mendapatkan satu rakaat secara sempurna.²²

5. Dalam sebuah agenda perjalanannya, seorang pelancong hanya membawa bekal air sangat terbatas, padahal sepanjang perjalanan yang dilalui, ia sama sekali tidak menemukan air untuk bersuci. Maka menjadi dilematis baginya ketika hendak berwudlu. Jika ia membasuh seluruh anggota tubuhnya, maka air yang tersedia tidak akan mencukupi. Haruskah ia bertayamum. Mengomentari hal ini, al-Baghawi menjelaskan bahwa yang harus dilakukan adalah membasuh semua anggota wudlu, masing-masing satu kali. Tapi bila ia memaksakan membasuh tiap anggota wudlu sebanyak tiga kali, dan ternyata ia kehabisan air, maka ia wajib bertayamum, dan shalat yang dilakukan dengan media tayamum itu tidak perlu diulangi, karena ketika membasuh tiga kali tersebut ia menuangkan air dalam rangka untuk memperoleh kesunahan *tatslîts* (membasuh tiga kali). Berbeda bila air itu dituangkan karena unsur kelalaian, maka shalat dengan media tayamum itu harus diulangi di lain waktu. *WaLlahu a'lam.* []

²² Lihat pula dalam Ibnu Hajar al-Haytami, *al-Minhâj al-Qawîm*, *Ibid*, h. 138.

KAIDAH KE – 31

الَّتْفُلُّ أَوْسَعُ مِنَ الْفَرَضِ

Sunah lebih luas cakupannya dibandingkan fardlu

Secara leksikal, sunah mempunyai makna mengajak ke arah sesuatu yang penting dan positif. Sedangkan dalam terminologi ushul fiqh, sunah didefinisikan sebagai sesuatu yang pemberlakuannya dituntut oleh syariat, namun tidak dengan penekanan yang tegas (*ghayr jāzim*). Artinya, seseorang yang melakukannya akan mendapatkan pujian Allah swt. dan pahala-Nya, dan meninggalkannya tidak menimbulkan ancaman dosa dan siksa.¹

Sedangkan fardlu adalah sesuatu yang dituntut pelaksanaannya oleh syara' secara tegas, sehingga akan menimbulkan siksa bila tidak dipenuhi dan mendapatkan pahala bila dikerjakan. Menurut mayoritas ulama (*jumhūr*), fardlu mempunyai pengertian sinonim dengan wajib.²

Bila dilihat sepintas, kaidah ini hanya menyinggung tentang perbandingan karakter antara aktivitas sunah dan fardlu. Padahal, menurut Syaikh Yasin al-Fadāni, aktivitas yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah segala aktivitas yang legal (*legitimated*) secara syar'i, baik wajib, sunah, maupun mubah.³

URAIAN UMUM

Dari perbedaan definisi di atas, fardlu secara sederhana diartikan sebagai aktivitas yang harus dan mesti dikerjakan. Tidak

¹Dr. Abd al-Karim Zidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Mu'assasah al-Risalah, Beirut, Libanon, Cet. VII, 2001, h. 31

² *Ibid.*, h. 38.

³ Abu al-Faydl Muhammad Yasin ibn 'Isa al-Fadāni, *Al-Fawā'id al-Janīyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 565.

boleh ditinggalkan tanpa ada alasan ('*udzur*) yang dibenarkan. Sedangkan sunah adalah aktivitas yang sebaiknya dilakukan demi memperoleh keistimewaan dan manfaat tertentu. Kalaupun tidak dikerjakan, tidak ada dampak negatif yang akan ditimbulkan. Sedangkan mubah malah lebih longgar lagi, baik dikerjakan ataupun tidak hukumnya sama saja.

Dengan karakternya yang tidak diperintahkan secara ketat dan paten, sunah dan mubah menjadi lebih fleksibel aturannya. Jika dalam *fardlu* terdapat aturan yang cenderung ketat, dalam aktivitas sunah terkadang ada beberapa aturan yang tidak menjadi keharusan. Dengan demikian, ruang lingkup aktifitas sunah dan mubah lebih luas daripada area kewajiban.⁴ Beberapa sektor yang tidak dapat dirambah oleh aktivitas wajib, bisa secara permisif dijangkau oleh *amaliah* sunah. Dalam arti, terdapat beberapa hal yang dilarang diterapkan pada ibadah fardlu, namun dapat dilakukan dalam ibadah sunah.

Shalat sunah, misalnya, boleh dilaksanakan tidak dengan berdiri⁵ -meski sebenarnya mampu- dimana hal ini tidak dibenarkan dalam shalat fardlu selama masih mampu mengerjakannya dengan berdiri. Hal ini membuktikan bahwa aktivitas sunah dapat dikerjakan dengan metode yang lebih fleksibel dibandingkan fardlu. Ketentuan ini sesuai penegasan Nabi saw. yang diriwayatkan Imam Bukhari;

وَمَنْ صَلَّى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ وَمَنْ صَلَّى قَاعِدًا فَلَهُ نِصْفُ اجْرِ الْقَائِمِ وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا أَوْ مُضْطَجِعًا فَلَهُ نِصْفُ اجْرِ الْقَاعِدِ

Barang siapa shalat dengan berdiri, maka hal itu lebih utama. Barang siapa shalat dengan duduk, maka dia mendapat separuh pahala orang (shalat) dengan berdiri, dan barang siapa shalat dengan tidur (miring), maka berhak mendapatkan separuh pahala orang (shalat) dengan duduk⁶

Imam Syafi'i mempersempit makna hadits di atas pada ketentuan shalat sunah, bukan shalat fardlu. Permasalahan ini diberi format yang lebih longgar, mengingat banyaknya jenis dan variasi shalat yang disunahkan. Kuantitasnya yang banyak, jika dibarengi dengan pen-

⁴ *Ibid.*

⁵ Baik dengan duduk atau dengan tidur miring.

⁶ Abu Abdillah Muhammad bin 'Isma'il al-Bukhâri, ed. Dr. Musthafa Dîb al-Bughâ, *Shahih al-Bukhari*, Dar Ibn Katsir al-Yamamah, Beirut, I/375, nomer hadits: 1065.

syarat untuk berdiri, akan menjadikannya sebagai hal yang menyulitkan. Dan karena tuntutannya tidak terlalu longgar, maka akan timbul kecenderungan untuk mengabaikannya. Karena itu, menurut sebagian ulama, toleransi semacam ini tidak berlaku dalam shalat ied, shalat gerhana, dan shalat *istisqâ'*.⁷ Sebab shalat semacam ini tergolong jarang dilaksanakan.⁸

APLIKASI KAJDAH

Beberapa permasalahan yang menjadi obyek aplikasi kaidah ini diantaranya dapat kita cermati dalam beberapa contoh berikut :

1. Melakukan shalat sunah bagi orang yang sedang dalam perjalanan yang diperbolehkan (tidak mengandung kemaksiatan) dapat dilakukan tanpa menghadap ke kiblat.⁹ Toleransi ini tidak berlaku dalam shalat fardlu. Lain halnya jika shalat sunah itu dikerjakan oleh orang yang tidak sedang bepergian, maka tetap disyaratkan menghadap kiblat.
2. Dalam berpuasa, diwajibkan melakukan niat pada malam sebelumnya jika puasanya tergolong puasa fardlu, seperti puasa Ramadhan atau puasa *nadzar*. Sedangkan dalam puasa sunah tidak diharuskan berniat pada malam hari. Boleh dilakukan pagi harinya sepanjang belum lewat tengah hari. Sebab suatu pagi Nabi saw. pernah bertanya kepada 'Aisyah ra.: "Apakah kamu memiliki persediaan sarapan pagi?" 'Aisyah menjawab: "Tidak" Lantas Nabi bersabda: "Kalau begitu, hari ini aku akan berpuasa".
3. Pada bulan Ramadhan atau ketika seseorang bernadzar untuk berpuasa, yang keduanya merupakan puasa wajib yang harus diselesaikan (tidak dibatalkan) hingga matahari terbenam.¹⁰

⁷ Shalat yang dilakukan dalam rangka memohon pemberian siraman air hujan. Biasanya dilakukan jika terjadi kemarau panjang yang tidak pasti kapan akan berakhir.

⁸ *Ibid* dan Syaikh 'Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbadi al-Lahji al-Hadrami al-Syakhâwi, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Surabaya, cetakan III, 1410 H, h. 86.

⁹ Disyaratkan pula bahwa perjalanan tersebut harus memiliki tujuan yang pasti, bukan perjalanan yang tanpa arah tujuan. Lihat dalam Sulaiman al-Jamal, *Hayiyah al-Jamal 'ala Syarh al-Manhaj*, I/312. dan Syaikh Yasin al-Fadani, *Loc. cit.*

¹⁰ Ketentuan ini juga berlaku pada shalat fardlu. Ketika telah dimulai pelaksanaannya, maka harus disempurnakan hingga selesai dan tidak boleh diputus di

Sedangkan dalam puasa sunah tidak ada keharusan mengerjakannya. Bahkan jikapun ia telah bernadzar melakukan puasa, tidak berarti harus diselesaikan; dapat dibatalkan kapan saja. Sebagaimana telah disabdakan Nabi saw. dalam hadits yang diriwayatkan al-Turmuzdi :

الْمُتَطَوِّعُ أَمِيرٌ نَفْسَهُ إِنْ شَاءَ صَامَ وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ

"Orang yang melakukan puasa sunah adalah penguasa dirinya, jika menghendaki puasa, maka boleh puasa, jika menghendaki batal, maka ia (bisa) membatalkannya"

4. Tidak dibolehkan melakukan satu tayammum untuk beberapa kali shalat *fardlu*. Sedangkan shalat sunah dapat dikerjakan dengan media tayammum yang sudah dilakukan untuk shalat *fardlu*. Artinya, dengan sekali tayammum, boleh mengerjakan satu shalat *fardlu* dan beberapa shalat sunah. Imam Khatib memberi argumen, jika dalam shalat sunah diharuskan melakukan tayammum tiap kali akan dikerjakan, maka akan menjadikannya tidak dikerjakan atau menjadikannya sebagai sebuah kesulitan yang cukup berat, mengingat shalat sunah itu sangat beragam dan banyak sekali macamnya.¹¹
5. Dalam ibadah wajib yang dalam pelaksanaannya melibatkan materi dan fisik –seperti haji- serta tidak boleh diwakilkan bagi orang yang mampu melaksanakannya. Sedangkan ibadah haji sunah boleh diwakilkan, walaupun mampu dikerjakan sendiri, dan pahalanya –insya Allah- tetap diberikan kepada yang mewakili.¹²

tengah jalan. Allah swt. telah berfirman dalam Q.S. Muhammad: 33: *"Dan janganlah kalian membatalkan amal yang telah kalian kerjakan"*

¹¹ Yasin al-Fadani, *Loc. cit.*

¹² Ibadah yang hanya menggunakan harta saja, seperti zakat dan sedekah, boleh diwakilkan kepada orang lain dalam keadaan apapun. Sedangkan ibadah yang hanya menggunakan fisik saja, seperti shalat atau puasa, tidak dapat diwakilkan kepada orang lain, sebab yang menjadi tuntutan adalah upaya fisik dalam mengerjakannya. Dan itu, tentu saja tidak dapat diwakilkan. Ibadah haji merupakan salah satu contoh ibadah yang pelaksanaannya membutuhkan kesiapan pendanaan dan kesiapan fisik. Bagi orang yang mampu –secara fisik maupun materil- mestinya tidak dapat diwakilkan, karena unsur usaha fisiknya tak terwakili. Namun hal ini hanya diberlakukan pada ibadah yang wajib

PENGECEUALIAN

Meskipun secara umum, ketentuan-ketentuan dalam ibadah sunah lebih lentur daripada ibadah *fardlu*, namun terdapat beberapa aktivitas sunah yang dianggap lebih "sempit" ketentuannya dibanding yang *fardlu*. Konsep ini merujuk pada ketentuan kaidah: "*Hal-hal yang dibolehkan dalam kondisi darurat, pemenuhannya disesuaikan dengan kadar situasi darurat yang menyebabkannya*"¹³ termasuk diantaranya adalah:

1. Dalam kondisi terpaksa (darurat) dibolehkan memakan bangkai yang dalam kondisi normal diharamkan. Dalam konteks ini, memakan bangkai ditolerir sebatas yang wajib saja, sedangkan yang sunah tidak dibolehkan.¹⁴
2. Bagi orang yang tidak menemukan alat bersuci (baik air maupun debu yang suci), wajib melaksanakan shalat *fardlu* tanpa bersuci. Namun hal ini tidak dibenarkan dalam shalat sunah.
3. Bagi orang yang tidak menjumpai sesuatu pun guna menutup aurat, ia diwajibkan melumuri tubuhnya dengan lumpur guna mendirikan shalat *fardlu*. Melumuri tubuh dengan lumpur ini tidak boleh dilakukan untuk shalat sunah.
4. Tidak dimakruhkan mendirikan shalat *fardlu* dengan menahan hadats jika waktu shalat sangat sempit.¹⁵ Sedangkan dalam shalat sunah hal ini tetap dimakruhkan, meski waktunya sempit.
5. Orang yang sedang junub (berhadats besar), jika tidak menemukan peranti untuk bersuci, maka tetap berkewajiban

saja. Telaah kembali dalam Abu al-Husain 'Ali bin Abi Bakr bin Abd al-Jalil al-Marghinani, *Al-Hidâyah syarh al-Bidâyah*, Beirut : Al-Maktabah al-Islamiyah, 1/183.

¹³ Ungkapan aslinya berbunyi "*Mâ jāza li al-dlarûrah yuqaddaru biqadribâ*". Teliti kembali dalam kaidah *kebra* ketiga.

¹⁴ Dalam kondisi terpaksa, dibolehkan memakan bangkai sebatas hal yang wajib dilakukan, yaitu mempertahankan nafas kehidupan. Selebihnya tidak lagi wajib, seperti makan bangkai guna memulihkan stamina yang loyo. Maka toleransi untuk memakan barang haram semacam ini terbatas pada kadar yang dapat memenuhi kewajiban, yakni keharusan mempertahankan hidup.

¹⁵ Menahan diri ketika dalam keadaan merasa sangat menginginkan 'sesuatu' (hajat). Baik berupa keinginan untuk kencing, buang air besar, maupun membuang "angin" dari perut. Ketika waktu shalat masih longgar, hal-hal ini makruh untuk ditahan. Imam Muslim telah meriwayatkan sebuah hadits Nabi saw: "*Tidaklah sempurna shalat yang dikerjakan, ketika didekatnya tersedia jamuan makan dan ketika dalam keadaan menahan hajat*".

- shalat, namun dalam shalatnya ia hanya dibolehkan membaca bacaan yang wajib saja, yaitu fatihah.
6. Tayammum, menurut pendapat yang lemah, tidak boleh digunakan untuk melaksanakan shalat sunah. Begitu pula sujud *sahwi* tidak dilakukan untuk mengganti aktivitas setiap sunah yang terlupa.¹⁶ Sujud *sahwi* hanya dikerjakan saat seseorang lupa mengerjakan sunah *ab'adl. WalLahu a'lam.* []

¹⁶ Lihat dalam Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 286 dan Muhammad Yasin al-Fadâni, *Al-Fawâ'id al-Janîyyah*, *Op. cit.*, h. 566.

KAIDAH KE – 32

الْوَلَايَةُ الْخَاصَّةُ أَقْوَى مِنَ الْوَلَايَةِ الْعَامَّةِ

Wilâyah (kekuasaan) khusus lebih kuat daripada wilâyah umum

Orang tua pastilah ingin agar kebutuhan anaknya selalu terpenuhi. Ia akan berusaha senaksimal mungkin untuk melakukan apa saja demi memenuhi kebutuhan anaknya. Dalam filosofi Jawa dikenal pribahasa; *Tega larane ora tega pathine*; tega melihat sakitnya tapi tidak sampai hati melihat kematiannya. Filsafat hidup ini adalah ungkapan keinginan orang tua yang ingin selalu membahagiakan anaknya. Walaupun orang tua tidak dapat membahagiakan anaknya secara penuh, tapi ia tidak ingin anaknya mati dalam keadaan sengsara.

Islam sebagai agama *rahmah li al-'âlamîn*, tidak sedang berhadapan dengan filsafat hidup orang Jawa ini. Dalam Islam seorang bapak dan laki-laki yang sejalar dengannya, yaitu kakek -dan seterusnya- mendapatkan kekuasaan untuk membelajari dan mendidik anak atau cucunya. Seorang bapak dalam Islam mendapatkan legitimasi untuk mengelola harta anak dan menikahnya. Dalam hal-hal tertentu, jika masih ada seorang bapak -yang masuk dalam kategori *wilâyah khâshshah*-, bagi seorang *qâdli* (yang masuk dalam *wilâyah 'ammah*) tidak diperkenankan mengganggu kewenangan dan hak seorang ayah.

Islam memandang bahwa seseorang yang walaupun menjadi figur publik -seperti hakim-, tidak akan berdaya apa-apa untuk mengintervensi hak yang dimiliki orang yang mempunyai kasih sayang lebih terhadap anaknya, yaitu seorang ayah. Inilah yang dimaksud dengan: "*wilâyah khusus lebih kuat daripada wilâyah umum*," sebagaimana termaktub dalam kaidah di atas.

DALIL KAIDAH

Kaidah ini sebenarnya terinspirasi dari hadits Nabi saw.;

السُّلْطَانُ وَليُّ مَنْ لآ وَليُّ لَهُ

*Seorang sulthân adalah wali anak yang tidak mempunyai wali
(sesungguhnya)*

Kata *al-sulthân* yang pada awalnya hanya berarti orang yang menduduki jabatan tertinggi (pimpinan Islam), dalam hadits ini menurut Syaikh Yasin, akan memasukkan *qâdli* ke dalamnya. Dengan pernyataan ini, maka dapat ditarik satu pemahaman bahwa apabila masih ada seorang wali yang mempunyai *wilâyah* khusus, maka seorang hakim atau *qâdli* yang mempunyai kekuasaan umum tidak berwenang melakukan hal-hal yang menjadi wewenang seorang wali khusus.¹

Seorang yang berstatus sebagai *qâdli* atau semacamnya hanya memiliki kewenangan pada saat tertentu, diantaranya pada saat 'wali khusus' tidak ada. Untuk lebih jelasnya dapat Anda lihat uraian-uraian berikutnya.

MEMAHAMI ARTI WILÂYAH

Istilah *wilâyah* sebenarnya mempunyai banyak makna. Namun *wilâyah* yang dimaksud di sini adalah kewenangan atau hak untuk dapat melegitimasi tindakan (*tanfidz*) pada orang lain. Atau dapat juga diartikan sebagai kekuasaan yang diberikan oleh syariat bagi orang yang mempunyai kewenangan menggalas atau memunculkan serangkaian kegiatan (*insya' tasharrufât*) dan transaksi sekaligus untuk melegitimasinya. Sedangkan yang dimaksud dengan *wilâyah 'âmmah* adalah kekuasaan yang dimiliki seseorang secara umum, tanpa melihat kapasitas-kapasitas pribadi yang dimilikinya. Seperti kekuasaan yang dimiliki oleh seorang *khalîfah* (pemimpin besar imperium Islam), *amir* (gubernur), dan *qâdli*.

Sedangkan *wilâyah khâshshah* atau *wilâyah* khusus adalah kekuasaan yang dimiliki oleh seorang muslim secara umum dalam kapasitasnya sebagai pribadi. Seperti kewenangan menikahkan,

¹ Abu al-Faydl Muhammad Yasin ibn 'Isa al-Fadâni, *Al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, hal. 568.

kewenangan mengelola harta, kewenangan mengatur pribadi orang lain (*al-nafs*).²

PEMBAGIAN WILĀYAH

Al-Suyuthi memilah *wilāyah* menjadi lima bagian, sebagai berikut:

1. *Wilāyah qarīb* (kerabat), yaitu kekuasaan seorang bapak atas anak-anaknya, dan seorang kakek terhadap cucu-cucunya. *Wilāyah* ini di manapun, dalam kondisi apapun, dan sampai kapanpun tidak dapat terlepasdengan usaha apapun.
2. *Wilāyah sulthān*, yakni kewenangan yang dimiliki seorang penguasa berdasar kekeusaannya.
3. *Wilāyah 'pewakilan'*, yakni kewenangan yang diberikan oleh pihak yang mewakilkan (*muwakkil*) kepada pihak yang mendapat kepercayaan mewakili satu persoalan (*wakil*). Kekuasaan seorang wakil secara kualitatif masih berada di bawah kekuasaan bapak/kakek (*wilāyah qarīb*), karena wakil bisa diberhentikan oleh *muwakkil* dengan alasan-alasan tertentu.
4. *Wilāyah Wishāyah*, yakni peralihan tanggungjawab yang dipikul seseorang yang berasal dari orang lain yang sudah meninggal, karena ada wasiat sebelum ia meninggal.
5. Pengelola harta wakaf atau *Nāzhir al-Waqf*.³

WILĀYAH SECARA KUALITATIF

Urutan *wilāyah* secara kualitatif, dipilah dalam 4 (empat) kelompok:⁴

1. *Wilāyah* atau kekuasaan yang ditetapkan oleh syariat, seperti kekuasaan seorang bapak pada anaknya atau seorang kakek pada cucunya. Dalam arti, seorang bapak dan kakek di-

² Muhammad Mu'tashim Billah, *Dirasah wa Tahqīq al-Ayḥāh wa al-Nazhā'ir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, hal. 286.

³ Lihat Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Ayḥāh wa al-Nazhā'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, hal. 286-287.

⁴ Ibid, hal. 287.

berikan kekuasaan sepenuhnya oleh syariat atas segala urusan yang berkaitan dengan nasib sang anak. *Wilâyah* ini adalah *wilâyah* istimewa. Sebab, sudah menjadi watak dasar manusia pasti mempunyai rasa cinta kasih kepada anaknya tanpa pamrih sedikitpun. Apabila keduanya ingin melepaskan diri dari hak *wilâyah* ini, maka permintaan itu tidak dapat dipenuhi. Kesimpulan ini adalah pendapat yang sudah menjadi kesepakatan ulama (*ijmâ'*). Alasan mengapa *wilâyah* ini tidak dapat lepas dari keduanya adalah, karena status sebagai bapak atau kakek itu sendiri telah menjadikan *wilâyah* ini tetap langgeng. Orang yang berstatus sebagai bapak atau kakek tidak dapat melepas status ke-bapak-an atau ke-kakek-annya selama keduanya masih hidup. Namun, jika keduanya tidak mau menjalankan apa yang menjadi kewenangan mereka, maka fungsi *wilâyah* keduanya bisa beralih pada *qâdli*. Dalam bahasa al-Subki, *wilâyah* jenis pertama ini dinamakan dengan *wilâyah ulyâ* atau *wilâyah stadium tertinggi*.

2. *Wilâyah* yang disebut dengan *wilâyah suflâ* atau *wilâyah stadium rendah*. *Wilâyah* dalam strata ini adalah *wilâyah* yang dimiliki oleh seorang *wakîl* atau orang yang menjadi kepercayaan pihak lain untuk menjalankan tugas tertentu. Yang melegitimasi apa yang dilakukan seorang wakil adalah izin dari pihak pemberi amanat. Dan apa yang dilakukannya ini terbatas pada apa yang menjadi keinginan atau perintah orang pemberi kepercayaan (*muwakkil*). Secara kualitatif, *wilâyah* ini berada di bawah *wilâyah* pertama, sebab seorang wakil diperkenankan melepas sendiri statusnya sebagai wakil.⁵ Disamping itu, perantara serahterima dalam *wilâyah* ini hanya bersifat horizontal (antar manusia); bukan 'serah terima' yang datang langsung dari Allah swt.
3. *Wilâyah* yang berada di antara dua *wilâyah* yang telah disebutkan di atas, seperti *wilâyah* yang diterima melalui proses wasiat. Latarbelakang yang menjadikan *wilâyah* ini berada di posisi tengah, karena jika ditinjau dari aspek serah terima dan kewajiban penerima wasiat untuk me-

⁵ Abu al-Faydl Muhammad Yasin ibn 'Isa al-Fadâni, *Op.cit.*, hal. 573.

laksanakan amanat pemberi wasiat, maka *wilâyah* ini menyerupai *wilâyah* dalam perwakilan atau *wakâlah* yang berstadium rendah. Namun jika dilihat dari sisi pribadi pemberi wasiat yang tidak memiliki daya apapun untuk melakukan yang diinginkan (*tasharrufât*), maka *wilâyah* ini akan menyerupai perwalian dengan stadium terbatas.

Selain tiga *wilâyah* di atas, terdapat *wilâyah* lain yang secara kualitatif memiliki kemiripan (*syâ'ibah*) dengan *wilâyah* pertama dan kedua. Contohnya *wilâyah* yang dimiliki pengelola wakaf (*nâzhir al-waqf*). *Wilâyah nâzhir* ini dianggap menyamai *wilâyah* penyerahan kewenangan atas pemberian Allah swt. sesuai hak prerogatif-Nya. Pemberian kewenangan ini dapat terlihat ketika terdapat serah-terima antara *waqif* dan *nâzhir*; serah-terima secara horizontal. Namun di sisi lain, seorang *nâzhir* juga dianggap sebagai 'pengganti' Allah swt. (garis vertikal) dalam mengelola harta wakaf. *Nâzhir* diposisikan sebagai pengganti Allah swt. karena hakikat harta wakaf sudah menjadi milik Allah swt. ketika *wâqif* telah menyerahkannya. Jadi walaupun yang tampak di permukaan adalah serah-terima antara *wâqif* dan *nâzhir*, namun hakikat penyerahan itu adalah penyerahan dari Allah swt. melalui perantara *wâqif*. Selain itu, ketika seorang *nâzhir* sudah ditunjuk oleh *wâqif*, maka orang lain tidak dapat meng-gantikan posisinya selama ia masih memenuhi syarat sebagai *nâzhir* dan mampu melaksanakan tugas-tugasnya.

OBJEK WILÂYAH

Kekuasaan atau wewenang dapat mencakup beberapa obyek berbeda, diantaranya;

1. Wewenang untuk mengelola harta dan menikahkan. Sebagaimana kekuasaan seorang ayah terhadap anaknya. Ini mengandung pengertian bahwa seorang ayah memiliki wewenang yang cukup luas terhadap anaknya, yang mencakup permasalahan harta benda maupun kewenangan menikahkan.
2. Wewenang untuk menikahkan saja. Sebagaimana kekuasaan wali selain ayah dan kakek (*mu'ashibin*), seperti saudara laki-laki kandung. Mereka hanya memiliki wewenang menikahkan, tidak mengurus harta.

3. Wewenang pada bidang material saja. Seperti kekuasaan seseorang yang diserahi kewenangan mengurus harta ahli waris orang yang meninggal (*washi*). Wewenang yang mereka miliki tidak bersifat mutlak, melainkan hanya berkisar pada hal-hal yang berkaitan dengan harta benda ahli waris saja. Mereka sama sekali tidak memiliki kuasa untuk menikahkan.⁶

WILĀYAH NIKAH⁷

Secara umum, wali nikah dapat dipilah dalam lima bagian;

1. Kerabat, yang terdiri dari bapak, kakek, atau ahli waris *ashabah*nya ketika tidak ada ayah dan kakek, sebagaimana saudara laki-laki kandung.
2. Majikan dalam menikahkan hamba perempuannya (*amat*).
3. Orang yang memerdekakan hambanya (*mu'tiq*) dan ahli waris *ashabah*nya.
4. Ahli waris *ashabah* wanita yang memerdekakan hambanya.
5. Shultan, ketika tidak ada wali atau yang menggantikan kedudukannya.

Kelima wali di atas memiliki kewenangan hanya terbatas pada wanita muslimah saja. Sedangkan yang berhak menikahkan wanita non-muslim ada tiga golongan, yaitu;

- a. Hakim agama berhak menikahkan wanita non-muslim yang tidak memiliki wali.
- b. Majikan diperbolehkan menikahkan budak perempuannya yang tidak beragama Islam.
- c. Wali wanita muslimah yang menikahkan budak wanitanya yang non-muslim.

CAKUPAN KAJIDAH

Dalam tataran praktis, seorang *qâdli* tidak memiliki kewenangan atas seorang anak jika masih ada orang tua (bapak) atau kakek. Sebab walaupun *qâdli* memiliki kekuasaan di *wilāyah* yudisial, tapi kekuasaannya masih sangat umum, sehingga jika bapak dan kakek masih

⁶ Muhammad Yasin al-Fadani, *Ibid*, hal. 569-570.

⁷ Abi Bakr Ibn Muhammad bin Abdul Mu'min Taqiyuddin al-Hishny, *Kitab al-Qawâid*, Riyadl, Maktabah Al-Rusyd, cet I 1997, IV/.192.

hidup maka kekuasaan *qâdli* secara otomatis menjadi terhalang. Dengan adanya ketentuan ini maka apabila sang *qâdli* menikahkan seorang wanita dengan lelaki yang tidak sepadan (*ghair kuf*), menurut *qaww ashah*, pernikahan itu tidak sah. Berbeda bila yang menikahkan adalah wali khusus (bapak atau kakek, misalnya), maka pernikahan itu dihukumi sah. Inilah yang dimaksud dengan *al-wilâyah al-khâshshah aqwâ min al-wilâyah al-'ammah* seperti termaktub dalam kaidah di muka.

Satu lagi bukti lebih kuatnya kekuasaan khusus adalah hak yang dimiliki wali untuk menuntut maupun menggugurkan *diyât*⁸. Sementara bagi seorang imam atau hakim, hak ini tidak dimilikinya.⁹ *WaLlahu A'lam.*[]

⁸ *Diyât*, denda berupa harta yang diwajibkan hanya bagi orang merdeka disebabkan melakukan penganiayaan samapai berisiko menghilangkan nyawa atau hanya penganiayaan pada anggota tubuh (yang tidak sampai menghilangkan nyawa). *Mengenal Istilah dan Rumus Fiqah*, Madrasah Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo tahun 1997, hal. 97, dengan sedikit perubahan.

⁹ Syaikh 'Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbadi al-Lahji al-Lahji al-Hadlrami al-Syakhawi, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Surabaya, Cetakan III, 1410 H, hal. 86.

KAIDAH KE – 33

لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيْنِ خَطُّهُ

Tidak ada pembenaran bagi dugaan yang terbukti keliru

Seorang teman pernah bercerita, "Suatu sore di bulan Ramadhan, aku menyetir mobil dalam perjalanan pulang dari kantor. Di tengah perjalanan aku mendengar suara adzan. Kebetulan aku tidak membawa arloji, sedangkan cuaca mendung. Sambil menyetir, aku pun berbuka dengan minum air mineral. Beberapa menit kemudian, aku sampai di rumah. Ternyata bedug Maghrib baru berbunyi. Rupanya suara adzan yang kudengar dalam mobil tadi dari siaran radio daerah lain. Terus bagaimana puasaku?"

Sepenggal cerita di atas bermuara pada tanda tanya akan status hukum suatu aktivitas ibadah yang dilandasi oleh tidak adanya keyakinan. Sebagaimana telah dimaklumi, puasa merupakan ibadah yang format pelaksanaannya ditetapkan pada batas waktu yang pasti; dimulai semenjak terbit fajar hingga terbenamnya matahari, tidak kurang. Memulai puasa setelah fajar dan mengakhiri sebelum matahari terbenam jelas tidak dibenarkan dan menjadikan puasa tidak sah. Ketentuan terlampauinya batas waktu ini harus benar-benar diketahui secara yakin, bukan hanya sekedar dugaan dan prakiraan belaka, sebagaimana penegasan Allah swt.: "*Makan dan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datangnya) malam*" (Q.S. 2 : 187).

Sebagaimana binatang yang dikaruniai instink yang kuat, manusia mendapat anugerah untuk dapat memformulasikan daya rasionya. Namun kepekaan manusia untuk menangkap setiap gejala yang timbul di sekitarnya tidaklah sebaik yang dapat dilakukan binatang yang

tidak memiliki kekuatan nalar dan argumentasi.¹ Hal ini agaknya telah menjadi ketetapan Allah swt., bahwa makhluk hidup – manusia ataupun binatang – tidaklah benar-benar menjadi makhluk yang merdeka, yang dapat memanfaatkan setiap potensi yang dimilikinya secara paripurna. Ada batas-batas tertentu yang tidak dapat terjangkau daya nalar-rasional manusia yang telah ditetapkan Sang Pencipta. Sebagai makhluk rasional dengan segala keterbatasannya, manusia menyikapi segala sesuatu selalu berdasarkan hasil olah pikir dan argumentasi, sehingga seringkali sikap yang ia tentukan adalah asumsi-asumsi dan praduga.

Dalam pergumulan hidup sehari-hari, tidak jarang sesuatu yang diasumsikan sebagai kebenaran, ternyata tidak sesuai dengan realitas. Dis-asumsi ini memang sudah menjadi karakter dasar manusia yang cenderung terburu-buru dalam membangun persepsi.

Dalam konstruk yurisprudensi Islam (baca: fiqh), diskursus tentang prasangka, praduga, persepsi, atau asumsi seorang Muslim menempati posisi sangat strategis. Sebab, dengan dasar itulah, aktivitas ibadah, *mu'âmalah*, *ijtihad*, dan vonis kehakiman yang diambilnya bisa mendapat legitimasi syariat. Akan tetapi, bukan berarti setiap praduga (selanjutnya ditulis *zhan*) bisa dijadikan landasan. Karena itu, dalam kaidah ini ditegaskan bahwa *zhan* dapat dijadikan pijakan jika sesuai dengan realitas-praksis (*nafs al-amr*). *Zhan* yang jelas-jelas salah; *al-bayyin khathâ'uhu* akan dikesampingkan sama sekali; *lâ 'ibrata*.

LANDASAN YURIDIS

Menyikapi fenomena psikologis manusia seperti di atas, Allah swt. telah memberi sinyal kepada kita untuk selalu meningkatkan kewaspadaan, sebagaimana tertuang dalam firman-Nya:

¹ Menurut ahli, binatang mampu secara akurat mendeteksi perubahan medan magnet bumi. Binatang memiliki kelebihan instink dan indera keenam daripada manusia. Mereka sangat sensitif. Ketika bahaya yang timbul dari bencana alam –seperti tsunami atau gunung meletus- datang dengan tiba-tiba, biasanya instink binatang dapat lebih cepat menangkap gejala yang terjadi, sehingga tidak terlalu banyak dijumpai korban bencana alam dari golongan binatang sebanyak korban dari golongan manusia. Ini yang seringkali tidak dapat dijangkau manusia dengan kekuatan logika dan argumennya.

لَا تَتَّبِعُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ فَإِن بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ (الحجرات : ١٢)

"Janganlah terlalu banyak menuruti persangkaan, sesungguhnya sebagian dari prasangka itu (dapat berakibat) dosa." (QS. al-Hujurât)

Menilik pada latar belakang turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*) yang mengisahkan pada persangkaan sebagian sahabat terhadap sahabat yang lain, yang dalam pandangannya adalah orang kikir karena saat dimintai makanan mengaku tidak memiliki, maka ayat di atas cenderung mengarah pada ketidakpatutan berburuksangka terhadap orang lain tanpa melakukan klarifikasi dan pengamatan terlebih dahulu.²

Dalam ayat di atas, Allah swt. melarang kita terlalu menuruti persangkaan, namun tidak melarang secara mutlak untuk mengikuti *zhan*. Hal ini menyiratkan bahwa dugaan, prakiraan, asumsi, persepsi, atau yang sejenisnya, sebenarnya memiliki dua karakter yang bertolak belakang. Dalam beberapa bagian, prasangka dianggap baik dan dapat digunakan sebagai pijakan untuk menentukan sebuah keputusan. Sebagaimana yang diberlakukan dalam proses penganalogian (*qiyâs*) terhadap obyek hukum yang tidak memiliki landasan *nash* yang jelas; banyak sekali ketetapan hukum syariat yang dicetuskan dari persangkaan-persangkaan. Bahkan secara umum, fiqh merupakan suatu disiplin ilmu yang mayoritas ketetapan-petapannya terbangun atas dasar *zhan* para mujtahid. Tidak ada kebenaran yang betul-betul mutlak selain kebenaran hakiki dari Allah swt. dan Rasul-Nya. Prasangka yang baik semacam ini adalah prasangka yang -karena faktor eksternal di sekelilingnya- memiliki tanda-tanda atau gejala menuju kevalidan, sehingga besar kemungkinan tidak terlalu fatal jika dalam kenyataannya ada yang meleset. Umumnya, prasangka jenis ini merujuk pada kekuatan iman pelakunya dan dukungan dari sinyal-sinyal yang menghilangkan keraguan dan cenderung mendekati kepastian.

Namun di lain saat, prasangka dapat menjadikan pelakunya tergolong sebagai pelaku dosa, terutama -sesuai dengan konteks yang melatarbelakangi turunnya ayat di muka- jika berupa pergunjungan terhadap kejelekan orang lain. Prasangka semacam ini adalah prasangka

² Lihat dalam Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Fih al-Andalusi al-Qurthubi, *Tafsir Jâmi' Ahkâmî al-Qur'an*, Maktabah Tafsir, XVI/330-331.

atau asumsi yang tidak memiliki dasar yang kuat untuk dijadikan pegangan dan hanya berupa rabaan saja.³

Dengan begitu, persangkaan selalu menawarkan dua kemungkinan akibat; valid atau meleset. Karena karakternya yang masih remang-remang semacam ini, turun ayat di muka, yang mendorong untuk tidak terlalu banyak menggunakan persangkaan dalam memutuskan atau memvonis segala sesuatu. Jika mungkin untuk menuju pada keyakinan, maka sangat ditekankan untuk dapat menggapainya. Jikapun tidak, harus ada unsur-unsur yang menjadi penguat bahwa persangkaan tersebut condong pada kebenaran. Nabi saw. bersabda:

إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ

"Kamu semua hendaknya menghindari segala prasangka, karena sesungguhnya prasangka adalah cerita hati yang paling dusta"⁴

DISKURSUS KAJIDAH

Secara sederhana, *zhan* hanyalah sebuah prasangka atau persepsi yang terbangun dalam pikiran manusia. Terbangunnya persepsi dimaksud tentunya berdasarkan pengalaman-pengalaman empiris yang pernah dialami, didengar, dilihat, atau ditemuinya. Dalam perspektif fiqh, *zhan* mempunyai makna yang lebih spesifik dari pengertian di atas. Mengutip Muhammad Shidqi bin Ahmad dalam *al-Wajîz*-nya, *zhan* merupakan buah dari kreativitas pikiran manusia dalam menarik titik simpul yang lebih kuat diantara dua pilihan, berdasarkan dalil-dalil yang diperhitungkan syariat (*mu'tabar*).⁵ Artinya, terbangunnya titik simpul itu bukan karena salah paham atau mis-persepsi (*ta'wâlihum*) yang tak berdasar, melainkan dicapai melalui proses usaha atau didasari penanda-penanda (*qarînah*). Sebab, tidak logis kiranya bila setiap asumsi

³ *Ibid.*, h. 333.

⁴ Muhammad bin 'Isma'il al-Bukhari, ed. Dr. Musthafa Dib al-Bugha, *Shahih al-Bukhari*, Dar Ibn Katsir al-Yamamah, Beirut, III/1009, nomer hadits: 2597 dst. dan Abu al-Husayn Muslim al-Naysaburi, ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *Shahih Muslim*, Dar Ihyâ' al-Turats al-'Arabi, Beirut, IV/1985, nomer hadits: 2563.

⁵ Lihat; Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, dalam *al-Wajîz fi Idhâbi Qawâ'id al-Fiqh al-Kulliyah*, Muassasah Ar-Risalah, Riyadl, Saudi Arabia, Cet. I. Tahun 1983 M., H. 122.

atau persepsi mendapat justifikasi syariat. Padahal, seringkali sebuah asumsi terbangun berdasarkan sikap latah atau apriori manusia, tanpa didasari pengalaman empiris. Jika demikian halnya, maka sistematika hukum Islam menjadi tidak konseptable dan kurang sistematis.

Patut dicatat, *zhan* bukanlah persepsi, asumsi, atau prasangka sebagaimana yang kita pahami dalam bahasa Indonesia. *Zhan* memiliki pengertian lebih spesifik dari semua itu. Karenanya, masih mengutip Muhammad Shidqi, apabila kekuatan daya simpul dalam pikiran semakin tinggi, maka ia bukan lagi dinamakan *zhan*, melainkan *ghâlib al-zhan* (persepsi-akumulatif). Pada tataran ini, *zhan* telah nyaris mencapai taraf *i'tiqâd* atau yakin.

Seperti telah disinggung dalam kaidah kubra kedua, diantara sekian banyak pekerjaan hati atau pikiran, posisi *zhan* berada pada urutan ketiga di bawah keyakinan dan *i'tiqâd*. Dalam konstruksi hukum Islam, ketiga elemen ini merupakan bahasa hati yang sangat diperhitungkan keberadaannya. Setiap jenis aktivitas, baik ibadah atau *Mu'âmalah*, akan mendapat justifikasi syariat bila disertai keyakinan hati, kemantapan *i'tiqâd*, atau paling tidak terbangun atas persepsi kebenaran obyek yang dikerjakan. Berbeda bila pekerjaan hati telah turun di bawah standar *zhan*, yang dinamakan ragu (*syakk*). Pada tingkatan ini, fiqh sama sekali tidak memperhitungkannya. Sebab, *al-yaqîn la yuzâlu bi al-syakk*.

LINTAS-CAKUP KAI DAH

Jika ditelisik lebih dalam, ternyata kaidah ini mempunyai lintas cakupan yang sangat luas dan komprehensif. Ia merangkul hampir semua persoalan hukum dalam semua sub kajian, baik dalam konteks *ijtihâdiyah*, *qadlâyâ*, *mu'âmalah*, maupun ibadah.⁶ Untuk lebih mudahnya, marilah kita kaji satu persatu dari keempat sub ini secara berurutan:

a. *Ijtihâdiyah*

Apabila seorang mujtahid telah mencetuskan satu produk hukum sesuai *ijtihâd*nya, akan tetapi dalam perkembangannya ia mendapati dalil lain yang lebih kuat dan nyata-nyata bertentangan dengan apa yang telah ia cetuskan sebelumnya, maka keputusan pertama itu

⁶ *Ibid*, h. 122-123.

harus ditarik kembali dan dibatalkan. Sang mujtahid harus berpegang pada dalil kedua sebagai landasan hukum.

b. Peradilan (*qadlâyâ*)

Obyek persoalan yang tercakup dalam masalah *qadlâyâ*, antara lain seperti keputusan yang diambil seorang hakim atas sebuah delik pengaduan. Jika keputusan itu diambil berdasarkan bukti-bukti otentik yang mendorong timbulnya dugaan kuat bahwa keputusan tersebut adalah benar, maka ia harus dipatuhi. Akan tetapi, bila terdapat fakta baru yang membuktikan bahwa keputusan itu tidak sesuai kenyataan, maka ia batal secara hukum dan harus dianulir. Bukti-bukti itu, misalnya, saksi yang dihadirkan ternyata orang gila (*majnûn*). Padahal orang gila tidak memenuhi kriteria untuk menjadi saksi. Seorang saksi haruslah orang yang telah *baligh* dan berakal sehat.

c. *Mu'âmalah*

Dalam stadium *mu'âmalah*, beragam persoalan yang tak terhitung jumlahnya, masuk dalam sub kajian kaidah ini. Diantaranya adalah persoalan seputar harta peninggalan (*tirkah*) yang telah dibagi kepada para ahli waris. Dengan dugaan bahwa mayit tidak memiliki tanggungan apapun. Karenanya, apabila ternyata mayit masih meninggalkan beban hutang yang belum terbayar, atau diantara para ahli waris masih ada yang belum menerima bagiannya, maka ahli waris yang lain yang telah mendapat bagian warisan (*furûdl al-muqaddarah*) mengembalikan bagiannya, lalu melunasi hutang si mayit dan menata kembali sistematika pembagian *tirkah* dari awal.

Contoh kedua, bila seorang kreditur (*madin*) saat membayar hutang-hutangnya kepada debitur (*dâ'in*) ternyata telah ditanggung dan dilunasi oleh orang lain (*kâfil*), maka si kreditur berhak menarik kembali uang yang telah ia serahkan. Sebab, nyata-nyata hutangnya telah lunas.

IMPLIKASI SALAH SANGKA

Selain dapat berakibat tereliminasi pengaruh dari asumsi yang tidak valid sebagaimana telah disebutkan di atas, sebenarnya secara global terdapat beberapa implikasi-implikasi yang timbul dari

asumsi semacam ini. Implikasi tersebut antara lain dipaparkan oleh al-Hishni sebagai berikut:⁷

- a. Kesalahan asumsi yang menjadikannya tidak diperhitungkan dan sama sekali tidak memberi pengaruh apapun. Klasifikasi inilah yang menjadi titik tekan dalam pembahasan kaidah ini. Realitas praktisnya dapat diamati dalam beberapa contoh berikut:
 - Orang yang beranggapan bahwa ia masih dalam kemudian suci dan karenanya mengerjakan shalat, jika kemudian diketahui bahwa anggapannya itu keliru, maka shalatnya tidak sah dan harus diulangi. Ketentuan yang sama berlaku apabila melakukan shalat dengan pakaian yang dianggap suci, namun kenyataannya pakaian itu telah terkena najis.
 - Orang yang mendirikan shalat karena mengira bahwa waktunya telah tiba, jika didapati kenyataan yang sebaliknya, maka shalat yang telah dilakukan harus diulangi kembali.
 - Bersuci dengan menggunakan air yang dianggap suci, jika dalam masa berikutnya diketahui bahwa air itu najis, maka proses bersuci itu tidak dihukumi sah.
 - Makmum shalat terhadap orang yang disangka muslim atau disangka laki-laki, namun nyatanya ia adalah orang non-muslim atau seorang wanita.⁸ Shalat tersebut harus diulangi lagi karena kejadian semacam ini tergolong langka.
 - Menyangka bahwa hari masih malam dan tetap melanjutkan aktivitas makan sahur, maka puasa yang hendak dijalani tidak sah jika ternyata dugaannya tidak sesuai dengan kenyataan.

⁷ Sebagaimana diungkapkan Abu Bakar Muhammad bin Abd al-Mu'min Al-Hishni, *Kitab al-Qawâ'id*, Maktabah Al-Rusydu, Riyadl, Cet. I, 1997, II/280. Lihat pula dalam tulisan Izzuddin bin Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Ahkam*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Cet. I, 1999, II/42-45

⁸ Menurut pendapat mayoritas (*jumhûr*), laki-laki yang bermakmum kepada imam wanita hukumnya tidak sah. Namun menurut sebagian ulama lainnya, seperti al-Muzani, al-Thabari, dan Daud al-Dzahiri, wanita boleh menjadi imam shalat bagi kaum lelaki. Lihat antara lain pada Abdullah bin Yusuf Abu Muhammad al-Hanafi al-Zayla'i (w. 762 H.), *Nashb al-Râyah*, ed. Muhammad Yusuf al-Banuri, cet. Dar al-Hadits, Mesir, jilid II, h. 30, atau Sulayman bin al-Asy'ab Abu Dawud al-Sijistani, Sunan Abi Dawud, ed. Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid, Dar al-Fikr, Beirut, jilid 1, h. 161, dan bandingkan antara lain dengan, Sulayman bin Umar bin Muhammad al-Bujayrimi, *Hasyiah al-Bujayrimi 'ala al-Khatib*, al-Maktabah al-Islamiyah, Turki, jilid 1, h. 305.

Namun jika dugaannya tepat atau tidak ada pertanda yang dapat memperkuat dugaan telah berlalunya waktu malam atau belum, maka tidak wajib untuk meng*qadla'*, sebab hukum asalnya malam belum berlalu. Begitu juga bila pada sore hari menduga bahwa matahari telah terbenam sehingga ia mulai berbuka. Jika ternyata perkiraannya meleset, maka hal itu dapat membatalkan puasa yang telah dijalani. Sebab hukum asalnya, siang belum berganti malam.⁹

- Menyerahkan zakat sebelum waktunya (*ta'jil*) kepada orang yang diperkirakan akan tetap dalam keadaan miskin ketika masa mengeluarkan zakat telah tiba. Jika kenyataan yang terjadi bertolak belakang dengan prasangkanya, misalnya ia menjadi kaya atau meninggal dunia, maka penyerahan zakat sebelum tiba waktunya itu belum dianggap cukup. Ia berhak menarik kembali pemberiannya apabila ia mejelaskan bahwa yang dilakukan dahulu adalah menta'*jil* zakat, karena harta yang diserahkannya tidak lagi dikategorikan sebagai zakat.
- Seseorang melakukan *i'tikâf* di suatu tempat yang menurut dugaannya adalah masjid, *i'tikâf*nya tidak sah jika ternyata tempat itu merupakan bangunan milik orang lain.
- Bernadzar untuk menyembelih seekor sapi yang disangka miliknya sendiri, jika pada akhirnya ternyata diketahui bahwa sapi itu milik orang lain, maka *nadzar* tersebut tidak sah. Begitu juga dalam jual-beli, tidak dapat disahkan jika terjadi kesalahan prasangka bahwa barang yang dijual adalah milik pribadi, padahal kenyataannya adalah milik orang lain. Konteks semacam ini juga berlaku pada mayoritas aktivitas *mu'âmalah* yang mengandung motif serupa.
- Seorang lelaki menikahi perempuan yang dalam dugaannya tidak terdapat sesuatu yang menghalangi, jika kemudian diketahui bahwa ada hal yang mementahkan anggapan itu –seperti bila diketahui bahwa perempuan itu ternyata saudaranya sendiri-, maka pernikahan tersebut tidak sah.
- Kondisi ekonomi yang tak menentu memaksa Ariel mencari nafkah di negeri orang, dengan menjadi TKI di Malaysia, sehingga

⁹ Baca kembali kaidah *al-yaqin la yuzâlu bi al-syakê*.

dengan usahanya itu ia dapat mengirimkan uang untuk menafkahi anak-istrinya. Dalam anggapannya, nafkah itu harus selalu dipenuhi dalam kapasitasnya sebagai seorang kepala rumah tangga. Namun tak dinyana dan tak diduga, tanpa ia ketahui status sang istri sebenarnya sudah tidak lagi menjadi miliknya, karena diam-diam orang yang diberi mandat untuk menjadi wakilnya selama ia bepergian telah menjatuhkan talak terhadap istrinya. Atau karena istrinya -dengan alasan yang dibenarkan- telah melakukan pembatalan (*faskh*) akad nikah secara sepihak. Atau ternyata Ny. Ariel tidak tahan terhadap godaan sehingga ia terpengaruh bujukan untuk keluar dari agama Islam (murtad), yang tentu saja berakibat rusaknya akad nikah secara otomatis. Kalau sudah begini, bagaimana dengan nafkah yang telah dengan rutin ia kirimkan, mengingat nafkah yang telah diberikannya dilakukan karena kesalahan persepsi (menganggap itu merupakan kewajiban), maka -sesuai kaidah ini- Ariel berhak menarik kembali nafkah yang terlanjur ia berikan.

- Pelaksanaan shalat gerhana (*kusûf*) yang didasarkan pada asumsi bahwa gerhana masih berlangsung, dapat menjadi batal jika realitanya pada waktu shalat dikerjakan gerhana telah berlalu. Sedangkan status shalat yang telah dikerjakan masih menjadi tarik ulur, apakah otomatis dihukumi shalat sunah mutlak atau tidak? Menurut satu pendapat, shalat tersebut tetap dinilai sebagai shalat *kusûf*, karena pada kenyataannya tidak ditemukan format shalat sunah yang menyerupai shalat gerhana.
 - Jika pada saat bertamu ke rumah calon mertua di hadapan kita tersaji beraneka jamuan yang kita sangka adalah milik mereka, namun ternyata milik orang lain, maka kita harus menanggung apa-apa yang telah masuk ke dalam perut karena kesalahpahaman tersebut.
- b. Dugaan yang keliru namun masih berpengaruh terhadap hal-hal yang menjadi konsekuensinya. Beberapa kalangan menjadikan jenis ini sebagai bentuk pengecualian kaidah. Beberapa hal yang termasuk di dalamnya adalah:
- Jika kita bermakmum kepada seseorang yang menurut dugaan kita telah suci -dari hadats maupun najis-, tapi beberapa saat berikutnya kita mengetahui bahwa orang tersebut berhadats,

maka shalat yang kita kerjakan tetap sah meski didirikan atas persepsi yang keliru. Kecuali jika itu berupa shalat jum'at.

- Seorang suami yang mengucapkan perkataan talak terhadap wanita yang dalam asumsinya adalah orang lain -karena kondisi gelap atau berada di balik tirai-, jika kemudian diketahui bahwa wanita itu adalah istrinya sendiri, maka talaknya tetap berlangsung meski ia melakukannya berdasarkan dugaan yang tidak benar.
 - Sebuah rombongan kafilah sedang mengadakan perjalanan jauh sehingga sampailah mereka di suatu tempat dimana tidak ditemukan air setetespun. Mereka harus bertayamum karena shalat sudah harus segera dikerjakan. Ketika hendak memulai tayamum, terlihatlah di kejauhan bayang-bayang kafilah lain. Dalam benak mereka ada anggapan bahwa kafilah yang akan lewat itu tentulah membawa persediaan air. Meski begitu, mereka ternyata tetap saja mengerjakan tayamum. Dalam konteks semacam ini, maka tayamum ini tidak sah, hingga andaikata dugaan itu ternyata keliru; kafilah yang lewat ternyata tidak membawa perbekalan air. Ketidakabsahan ini berdasarkan asumsi pokok bahwa dalam kondisi ada dugaan terhadap wujudnya air, maka seharusnya mereka berusaha mendapatkannya, dan tidak dibenarkan langsung melakukan tayamum. Hal inilah yang tidak mereka penuhi sehingga tayamumnya dinyatakan batal.
- c. Kesalahan asumsi yang masih diperselisihkan pengaruhnya terhadap aktivitas yang dilakukan. Sebagai gambaran cermati contoh berikut;

Suatu ketika -dalam suasana perang- kaum muslimin melihat bayangan hitam yang menyerupai sekawanan musuh yang menumbuhkan kekhawatiran di benak mereka. Karenanya, dilaksanakanlah shalat *syiddah al-khawf* karena waktu itu shalat harus segera didirikan. Setelah shalat selesai, selidik punya selidik ternyata bayangan hitam tadi bukanlah kawanan musuh, tapi segerombolan kambing yang pulang kemalaman. Lalu bagaimana dengan shalat yang telah dikerjakan dengan bentuk *syiddah al-khawf* ini; wajib diulangi atau tidak, terjadi silang pendapat menyikapi kejadian ini. Sebagian ulama mewajibkan diulanginya shalat tersebut karena jelas-jelas dilakukan dalam persepsi yang keliru dan tidak ada kondisi darurat yang men-dorong dilakukannya shalat *syiddah al-khawf*. Namun ulama lainnya berpendapat bahwa pengulangan shalat tidak

diperlukan, karena format shalat *syiddah al-khawf* sangat bergantung pada suasana batin yang diliputi kecemasan, dan itu memang sudah terjadi pada waktu shalat tersebut dikerjakan. *WaLlahu A'lam.* []

KAIDAH – 34

الإشْتِعَالُ بِغَيْرِ الْمَقْصُودِ إِعْرَاضٌ عَنِ الْمَقْصُودِ

Melakukan aktifitas selain yang di maksud berarti "berpaling" darinya

Berpaling dari orang lain adalah bahasa tubuh (*hâl; body language*) yang menunjukkan rasa tidak suka, takut, acuh tak acuh, antipati, dan sebagainya. Dalam tataran hukum formal, "berpaling" - dalam tanda kutip- dapat berupa ketidaksigapan seseorang dalam menyikapi masalah yang sedang ia hadapi. Begitu ia tidak mengambil sikap yang seharusnya ia lakukan, ia sudah dianggap "berpaling" dari apa yang sebenarnya menjadi tujuan awalnya. Yang dimaksud "berpaling" di sini adalah tidak menghiraukan apa yang sebenarnya menjadi tujuan awal pekerjaannya. Dengan tidak adanya kesigapan dan tidak hirau, dalam tataran hukum (*de jure*), ia telah dianggap tidak mempedulikan apa yang seharusnya menjadi haknya.

APLIKASI KAJDAH

Dengan memahami esensi kaidah ini, kita akan mengerti bahwa seorang yang bersumpah: "Demi Allah, saya tidak akan menetap dalam rumah ini," secara eksplisit kata-kata ini akan dianggap bahasa tingkah laku yang menunjukkan keinginannya untuk segera keluar dari rumah. Dengan demikian, ketika dia tidak segera keluar, dia dianggap telah "berpaling" (*i'râdl*) dari apa yang dimaksud dalam sumpahnya. Dan dengan itu pula, ia dianggap sebagai orang yang melanggar sumpah, ketika ia berada dalam rumah pada saat ia bersumpah.

Contoh kasus yang masih berada dalam naungan kaidah ini juga terdapat dalam *aqad syuf'ah* (Jawa; *ngejoki rego*), yang dilakukan pada sebidang tanah yang di miliki oleh dua orang, untuk kemudian salah satunya menjual separuh tanah yang menjadi bagiannya kepada orang lain tanpa sepengetahuan rekan lamanya (*syarik qadîm*), padahal rekan lamanya itu lebih berhak membelinya daripada orang lain.

Setelah *syarik qadim* mengetahui penjualan tersebut, dia diperbolehkan memilikinya dengan mengganti harga jual tanah kepada pihak pembeli (*syarik hadits*), namun dengan catatan tidak ada penundaan proses penggantian harga tersebut (*fawran*). Artinya, ketika si *syarik qadim* sudah bertemu dengan pihak pembeli, maka ia harus segera menyampaikan maksudnya untuk melakukan *syufah*. Dengan demikian, jika *syarik qadim* berkata kepada pembeli (*syarik hadits*); "Apakah yang kamu beli itu murah?," maka perkataannya ini menyebabkan hilangnya hak *syufah* yang ia miliki. Dengan perkataannya ini ia dianggap "berpaling" dari tujuan semula untuk melakukan akad *syufah*, karena ia tidak bersegera menyampaikan maksudnya melakukan akad *syufah*.¹

Contoh lainnya adalah orang yang menemukan barang-barang yang dinilai kurang berharga (*muhaqqarât*), seperti remukan roti. Setelah orang tersebut menemukannya, kemudian ia "berpaling" dan tidak mengambilnya. Nah, bagai-manakah jika ada orang lain yang mengambil remukan roti itu. Jika menilik substansi kaidah ini, maka orang pertama yang "berpaling" itu haknya menjadi gugur, dan orang kedua boleh mengambilnya remukan roti tersebut.²

Contoh lain, seperti barang yang tidak dinilai sebagai harta-benda dalam pandangan fiqh, seperti seseorang yang membuang arak. Apabila kemudian ada orang lain yang mengambilnya dan setelah beberapa waktu arak itu berubah menjadi cuka; barang yang dalam pandangan syariat mempunyai nilai nominal harga dan berstatus terhormat, maka orang pertama yang telah membuang arak ini tidak berhak mengambil kembali arak yang telah berubah menjadi cuka ini. Haknya menjadi gugur akibat pembuangan yang ia lakukan.

¹ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, Cet. I, 1997, h. 579.

² Ada sebagian ulama yang menyatakan bahwa hak milik orang yang 'berpaling' ini tidak gugur, dengan demikian maka orang yang mengambil tidak dapat memiliki apa yang dipungutnya. Karena dengan 'berpaling' bukan berarti hak miliknya menjadi hilang. Lihat dalam Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsur fi al-Qawâid Fiqh Syafi'i*, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet. I, 2000, h. 93.

BATASAN "BERPALING"

Secara cerdas, al-Zarkasyi membagi *i'râdl* ini menurut tinjauan jenis kepemilikan.³ Menurutnya, jika status kepemilikan seseorang adalah kepemilikan yang menetap (*lâzim*), maka kepemilikan ini tidak gugur disebabkan "berpaling". Seperti halnya ucapan salah satu diantara dua orang anak yang memiliki hak warisan: "Aku tidak akan mengambil bagianku," maka ke-berpaling-an semacam ini tidak menggugurkan hak warisnya. Sebab apa yang seharusnya ia warisi merupakan hal yang bersifat tetap (*lâzim*). Kecuali jika ia berkeinginan untuk menggugurkan haknya, dan yang ingin dimilikinya adalah warisan berupa uang, maka harus ada serahterima antara dirinya dan orang yang akan menggantikan posisinya sebagai penerima warisan; tidak hanya ungkapan bahwa ia tidak akan mengambilnya, seperti yang terjadi dalam kasus ini. Jika yang dimilikinya berupa hutang, maka harus ada proses pembebasan hutang (*ibrâ'*); tidak hanya sekedar ungkapan bahwa ia tidak akan ditagih, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.⁴

Jika dicermati dengan seksama, contoh yang diajukan al-Zarkasyi di muka agaknya merupakan pengecualian (*mustatsnayât*) dari kaidah yang sedang kita kaji saat ini. Sebab di dalamnya tidak terjadi pengurangan hak walaupun pemiliknya "berpaling". *WalLahu a'lam.*

³ Dalam bagian ini sebenarnya tidak erat berhubungan dengan kaidah yang sedang kita bicarakan ini. Namun karena apa yang disampaikan al-Zarkasyi ini berhubungan dengan "berpaling" seperti yang sedang kita bahas kali ini, maka kami memandang perlu untuk ditampilkan.

⁴ Teliti lebih lanjut pada Abu Abdillah bin Bahadur al-Zarkasyi, *Op.cit.*, I/92.

KAIDAH KE – 35

لَا يُنْكَرُ الْمُخْتَلَفُ فِيهِ وَإِنَّمَا يُنْكَرُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ

Hal-hal yang diperselisihkan tidak dapat diingkari, yang wajib diingkari adalah hal-hal yang sudah disepakati

Kaidah ini memiliki nilai yang sangat penting, karena berhubungan dengan reputasi para mujtahid, saat terjadi perbedaan pendapat yang sangat tajam di antara mereka. Padahal perbedaan adalah hal yang wajar terjadi dalam kancah dunia keilmuan, khususnya dalam ilmu fiqh. Di sini, kita tidak boleh memberikan penilaian subyektif atas pendapat mereka, dengan menilai pendapat salah seorang mujtahid lebih utama, karena kebetulan pendapatnya sesuai dengan angan-angan, pemikiran, keinginan, atau kepentingan kita. Inilah pesan substansial kaidah di atas.

PERGULATAN KAIDAH DENGAN REALITAS

Ketidakbolehan mengingkari hal-hal yang masih dipertentangkan (*mukhtalaf filh*) ini, karena pada dasarnya pendapat ulama yang berpendapat tentang keharaman sesuatu tidaklah lebih utama dibanding ulama yang berpendapat halal.¹ Sebagai-mana halnya pendapat al-Syafi'i yang menyatakan keharaman arak yang terbuat dari bahan selain perasan anggur (*nabîdz*), tidak dapat dikatakan lebih 'utama', istimewa, dan sebagainya, dibandingkan dengan pendapat Abu Hanifah yang menghalalkannya. Ketentuan ini (baca; tidak wajib mengingkari hal-hal yang *mukhtalaf filh*) berlaku karena pada dasarnya pengingkaran yang wajib dilakukan hanya dapat dibenarkan pada hal-hal yang telah disepakati keharamannya (*mujma' 'alayh*) diantara para ulama.² Seperti halnya meminum *khamr* (arak yang terbuat dari

¹ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dâr al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h.579-580.

² *Ibid.*

perasan anggur), sodomi, berbuat zina dan perbuatan dosa lain yang telah disepakati bahwa hal itu adalah terlarang.

Dengan demikian, suatu hal yang berupa barang atau perbuatan yang masih dipertentangkan status hukumnya, apakah halal atau haram, tidak wajib diingkari. Sebab mungkin saja orang yang melakukannya karena ia mengikuti ulama yang berpendapat halal, seperti yang diungkapkan Ibnu Hajar dalam *Tuhfah al-Muhtâj*.³

Lain halnya jika ada seorang 'âlim melihat orang lain melakukan perbuatan yang dipertentangkan halal dan haramnya, dan ketika melakukan hal itu, sebenarnya si pelaku berkeyakinan bahwa apa yang dilakukannya adalah sesuatu yang diharamkan. Maka bagi orang 'âlim wajib mengingkari perbuatan itu, jika ia mempunyai anggapan bahwa dalam diri pelaku sebenarnya meyakini bahwa perbuatan yang dilakukannya adalah haram. Hal ini berlaku walaupun pendapatnya berbeda dengan keyakinan si pelaku.⁴

Orang yang belum bertaraf 'âlim ('amiy) juga wajib mengingkari perbuatan yang dipertentangkan status hukumnya, ketika ia diberitahu oleh orang lain yang lebih mengetahui bahwa perbuatan semacam itu haram menurut keyakinan si pelaku.

Sedangkan ingkar yang dianjurkan (*mandûb*⁵), tidak terbatas pada hal-hal yang disepakati keharamannya. Jika ingkar yang wajib hanya menjangkau pada hal-hal yang sepakat diharamkan, maka

³ Atau ia melakukan hal itu karena ia tidak tahu bahwa apa yang dilakukannya adalah hal yang disepakati keharamannya. Namun alasan ini dianggap sebagai hal yang tidak masuk akal (*absurd/musykil*) oleh al-Rasyidi. Karena dengan demikian, akan ada kesimpulan bahwa ketidaktahuan orang yang ingkar merupakan penghalang atas kewajiban tidak mengingkari hal-hal yang diharamkan. Orang yang tidak tahu semestinya tidak mengerti mana yang harus diingkari dan mana yang tidak. Namun pengingkaran orang yang tidak tahu ini dapat dinilai sebagai sesuatu yang tidak *musykil* apabila diarahkan pada pengingkaran orang bodoh yang dapat menimbulkan kesusahan bagi pelaku. Jika *si* bodoh ini tahu bahwa apabila ia melakukan pengingkaran terhadap perbuatan yang dilakukan seseorang akan menimbulkan sakit hati pada diri pelaku, maka ia tidak dibolehkan melakukan pengingkaran terhadapnya. Lihat Abu al-Faydl Muhammad Yasin ibn 'Isa al-Fadâni, *Al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 580.

⁴ *Ibid.*

⁵ Kata *mandûb* sebenarnya lazim diartikan dengan makna "disunahkan", namun yang dimaksud *mandûb* dalam hal ini bukanlah *mandûb* yang merupakan salah satu dari lima hukum pokok Islam. Sehingga lebih tepat jika diartikan sebagai sesuatu yang dianjurkan.

untuk ingkar yang sunah juga berlaku pada hal-hal yang masih dipertentangkan ulama. Ingkar yang sunah ini dapat dilakukan atas dasar menasehati atau menganjurkan orang lain agar melakukan tindakan keluar dari perbedaan (*khurûj min al-khilâf*).

Lebih menjelaskan tentang hal di atas, Syaikh Zakaria dalam *Asnâ al-Mathâlib* menyatakan, ingkar jenis ini dianggap sunah hanya ketika tidak sampai menyebabkan pada *khilâf* yang lain, dan tidak beresiko meninggalkan sunah yang telah baku (*tsâbitah*).⁶ Karena pengingkaran dengan dua latarbelakang yang disebutkan ini adalah tindakan yang sunah dilakukan berdasarkan kesepakatan ulama.⁷

Bagi orang yang khawatir timbulnya resiko buruk pada dirinya, jika melakukan pengingkaran⁸ yang sunah ini, maka ia harus menggunakan ungkapan yang halus (*rifq*). Pengingkaran yang sunah dilakukan dengan cara yang 'halus' ini juga berlaku jika melakukan pengingkaran pada orang awam. Karena dengan metode ini keduanya akan mudah menerima dengan lapang dada terhadap maksud baik untuk mencegah dan menghilangkan perbuatan munkar.⁹

PENGECEUALIAN (*MUSTATSNAYÂT*)

Inti dari hal-hal yang masuk dalam *mustatsnayât* ini adalah diwajibkannya seseorang mengingkari hal-hal yang *mukhtalaf fih*. Secara umum, pengecualian kaidah ini ada tiga:

1. Lemahnya dalil yang dijadikan pijakan hukum sebuah pendapat. Maksud dari lemah di sini adalah ketika pendapat seorang imam menurut mayoritas ulama sangat jauh dari kebenaran. Hingga apabila seorang hakim memutuskan suatu perkara dengan menggunakan hukum dari pendapat yang lemah pengambilan dalilnya (*madrak*), maka putusan hakim itu bisa dibatalkan.¹⁰

⁶ *Ibid.*

⁷ Untuk lebih jelasnya baca kembali kaidah *aghlabiyyah* ke - dua belas *khurûj min al-khilâf*.

⁸ Pengingkaran di sini harus diartikan sebagai mengingatkan orang lain dalam kerangka *amar ma'ruf naby munkar*.

⁹ *Ibid*

¹⁰ Dengan demikian, orang yang taklid pada ulama yang sebenarnya belum sampai pada derajat untuk dijadikan rujukan dan ia meyakini bahwa apa yang dilakukannya adalah halal, maka hal ini tidak menjadi penghalang untuk mengingkari terhadap perbuatannya. Dan jika ada orang yang meyakini bahwa perbuatan yang dilakukannya dibolehkan atas dasar *taqlid* pada orang yang tidak berkapasitas boleh

Seperti halnya ketika *murtahin* (orang yang menerima gadai) berhubungan badan dengan budak wanita (*'amat*) yang digadaikan. Jika dalam hubungan badan ini tidak ada faktor *syubhat*, maka pelaku harus didera.

2. Dalam pengadilan, yang dijadikan sandaran adalah pendapat yang dijadikan pedoman seorang hakim (*madzhab al-hakim*), bukan pendapat pelaku. Jika dalam uraian sebelumnya disebutkan bahwa tentang halal atau tidaknya satu perbuatan berdasarkan apa yang diyakini pelaku, namun dalam masalah peradilan adalah sebaliknya; yang dijadikan pedoman adalah apa yang dianut si hakim. Dengan demikian, jika ada seorang penganut madzhab Hanafi yang meminum *nabîdz* (perasan kurma) yang meyakini kehalalannya, dihadapkan pada seorang hakim yang bermadzhab Syafi'i yang meyakini keharamannya, maka ia tetap dapat dijatuhi hukuman.¹¹ Namun dalam hal ini ada batasan khusus yang disampaikan oleh Ibnu Qasim, bahwa apabila ada seorang yang melakukan pelanggaran, maka seorang *qâdli* atau *mufti* tidak dibolehkan berselisih paham dengan pelaku dalam hal-hal yang tidak bertentangan dengan *nash*, *ijmâ'*, atau *qiyâs jali*.¹² Teliti kembali dalam kaidah *aghlabiyah* kedua belas.

Dalam contoh ini, banyak ulama yang me-*musykil*-kan ketentuan bahwa apa yang dilakukan hakim ini sebagai tindakan yang dilakukan dalam kerangka *had zina*, padahal ada ketentuan bahwa ketidakjelasan (*syubhat*), baik dalam perbuatan itu sendiri, *syubhat* pada diri pelaku, ataupun *syubhat* dalam pendapat madzhab adalah tiga faktor yang dapat mencegah diterapkannya *had*. Sementara mereka tidak menga-komodasi madzhab yang dianut hakim sebagai pertimbangan dalam *had zina* pada akhirnya akan dapat mencegah pelaksanaan *had*. Seakan tidak ada

ditaqlidi, maka wajib untuk diingkari, jika perbuatan tersebut dalam pandangan orang yang wajib *ditaqlidi* adalah hal yang diharamkan.

¹¹ Dalam hal ini ada kaidah khusus dalam masalah *hudud* yang menyatakan bahwa "*al-'ibrâh fi al-hudud bi madzhab al-qâdli la al-mutadâ'iyâni*;" (Yang harus dijadikan pedoman dalam masalah *had* adalah madzhab yang diyakini *qâdli*, bukan keyakinan dua orang yang berselisih).

¹² *Ibid*, h. 582.

konsistensi dari ulama, semestinya madzhab yang dianut hakim dalam masalah ini juga dijadikan sebagai pertimbangan agar had tidak dilakukan hakim. Namun kemusykilan ini terjawab oleh ungkapan Syaikh Yasin; dalil tidak diharamkannya *nabidz* adalah lemah, sedangkan *syubhat* tentang dalil yang ada dalam had zina adalah kuat. Padahal seperti telah kita ketahui, bahwa batas kuat tidaknya *syubhat* bukan terletak pada realitas perbedaan yang terjadi, namun lebih didasarkan pada kuatnya dalil (*madrak*) yang digunakan, sebagaimana diungkapkan oleh al-Rawyani dan didukung oleh beberapa ulama lain.

3. Jika perkara yang diingkari berhubungan dengan hak seorang suami atas istrinya. Sang suami berhak mengingkari suatu hal yang sebenarnya merupakan hal-hal yang dipertentangkan (*mukhtalaf fh*), yang semula tidak boleh untuk diingkari. Namun karena ia punya hak terhadap istrinya, maka ia dibolehkan mengingkari. Seperti halnya seorang suami yang bermadzhab Syafi'i, dimana madzhab ini mengharamkan *nabidz*, melihat istrinya yang bermadzhab Hanafi meminumnya, maka ia berhak (tidak wajib) mengingkarinya. Baik *nabidz* tersebut memabukkan atau tidak.

CATATAN AKHIR

Sebagai penutup pembahasan kita kali ini, kiranya perlu diketahui tentang syarat-syarat ingkar yang wajib maupun yang sunah. Yakni, ingkar yang dilakukan tidak mendatangkan fitnah atau *madllarat*. Apabila diyakini atau ada praduga kuat bahwa pengingkaran yang dilakukan akan memantik timbulnya fitnah, maka hukum mengingkari tidak wajib juga tidak sunah, bahkan bisa berubah menjadi haram. Tindakan yang patut dilakukan hanyalah tidak mendatangi tempat yang di dalamnya terdapat kemungkaran. Ia wajib terus berada di rumah dan dilarang keluar kecuali karena kebutuhan mendesak (*dlarûrah*).

Satu catatan lagi, baginya tidak diwajibkan berpindah tempat, kecuali jika ia tetap bertahan maka akan mengakibatkan hal-hal yang tidak diinginkan, dan dengan berpindah tempat akan menjadikan orang yang melakukan perbuatan munkar akan menerima nasihatnya. Jika tidak ada asumsi kuat (*zhan*) ajakannya ditanggapi, baik ada

prasangka kuat atau ragu (*syak*) bahwa ajakannya tidak ditanggapi, maka ia tidak diwajibkan melakukan pengingkaran.

Terakhir, jika tindakan pengingkaran sudah berstatus tidak wajib, sementara ia tidak khawatir akan timbulnya fitnah (bahaya), maka disunahkan melakukan pengingkaran sebagai syiar Islam.¹³ *Wallahu a'lam.* []

¹³ Syaikh al-Syarwani, dikutip oleh Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *ibid*, h. 581.

KAIDAH KE – 36

يَدْخُلُ الْقَوِيُّ عَلَى الضَّعِيفِ وَلَا عَكْسَ

Sesuatu yang lebih kuat bisa "masuk" pada yang lebih lemah, namun tidak sebaliknya

Pada dasarnya, suatu amal ibadah atau sesuatu apapun jika dilihat dari sisi status hukumnya pasti tidak sama antara satu dengan yang lain; ada yang lebih kuat, ada juga yang lebih rendah. Faktor yang melatarbelakangi kuat dan lemahnya suatu ibadah adalah tuntutan yang lebih kuat, baik tuntutan melaksanakan ataupun tuntutan meninggalkan. Unsur yang lebih kuat akan dapat mencakup unsur yang lebih lemah (ringan). Tetapi tidak sebaliknya, anasir yang mempunyai tuntutan lebih ringan tidak dapat mencakup yang lebih kuat. Sekali lagi bahwa yang dimaksud dengan kuat di sini adalah lebih mendapat tekanan dalam sisi hukumnya (*asyadd ahkâman*).¹ Kemudian, karena kuat dan lemah ini bersifat abstrak, maka kita harus pandai meng-gambarkan dalam imajinasi kita tentang kuat lemahnya hukum yang ada.

Kaidah ini dirumuskan dengan gaya bahasa yang sedikit berbeda oleh al-Khathib al-Syarbini,² dengan redaksi berikut:

لا يندفع الاقوى بالاضعف بل يدفعه

¹ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 584.

² Nama lengkapnya Muhammad bin Ahmad, ahli fiqh paling terkenal abad ke X H. dan bergelar *Syamsal-Dîn* (matahari agama). Al-Syarbini berguru kepada ulama-ulama Mesir terkenal pada waktu itu. Segala ilmu keislaman dipelajarinya, namun lebih intens dalam bidang fiqh. Ketika guru-gurunya masih hidup, ia sudah mendapat rekomendasi atau perkenan untuk mengajar dan memberi fatwa. Diantara karangannya yang sangat terkenal dan banyak digunakan ulama dan santri di Indonesia adalah *Mughnî al-Muhtâj*.

*Unsur yang lebih kuat tidak dapat dieliminir oleh yang lebih lemah,
akan tetapi sebaliknya yang lebih kuat dapat mengeliminir perkara yang
lebih ringan*

Di sini tampak bahwa al-Syarbini tidak menggunakan modus masuk atau tidak masuk, tapi dengan ungkapan mengeliminir. Katakanlah al-Syarbini sedang mencoba memahami dengan silogisme terbalik dari ungkapan kaidah pertama.³

Sedangkan gambaran "masuk" yang termaktub dalam redaksi kaidah pertama, adalah apabila ibadah yang mempunyai hukum lebih kuat dikerjakan bersamaan dengan ibadah yang lebih lemah, yang lebih kuat dianggap sah sedangkan yang lemah menjadi batal dan tereliminir.

STUDI KASUS

Seseorang yang dalam bulan-bulan haji berniat melaksanakan *ihrâm 'umrah* (bukan *ihrâm* haji), namun sebelum melakukan *thawâf* yang merupakan permulaan prosesi 'umrah-, ia terlebih dahulu melakukan ritual-ritual haji; bukan prosesi 'umrah sebagaimana niat awalnya, maka pekerjaan ini hukumnya sah-sah saja, walaupun pada awalnya ia berniat melaksanakan 'umrah, bukan haji. Ibadah haji yang dilakukan ini kemudian dinamakan dengan nama haji *qirân*, yaitu haji yang pelaksanaannya bersamaan dengan 'umrah. Faktor yang melatarbelakangi keabsahan *ihrâm* semacam ini adalah, karena ibadah haji lebih kuat hukumnya daripada 'umrah.

Lain halnya bila ia sudah melakukan *thawâf* -walaupun baru satu langkah. Dengan terlebih dahulu mengerjakan *thawâf* ini, maka memasukkan ibadah haji ke dalam 'umrah hukumnya tidak sah. Karena dengan melakukan *thawâf* sebagai awal prosesi 'umrah berarti secara otomatis ia hanya mengerjakan sebab-sebab yang dapat mengantarkannya lepas dari 'umrah (*tahallul*). Karena setelah *thawâf*, ia hanya tinggal melakukan *sa'i*⁴ untuk dianggap keluar (*tahallul*) dari 'umrah. Dengan demikian, memasukkan 'umrah ke dalam haji tidak akan

³ Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbâdy Al-Hadlramy al-Lahji, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah, Surabaya, Cet. III 1410 H. h. 90.

⁴ *Sa'i* adalah salah satu rukun haji dan "umrah, yakni melakukan perjalanan secara berurutan dari bukit Shafa ke bukit Marwa yang keduanya berada di Mekah, sebanyak tujuh kali.

mempengaruhi prosesi ibadah selanjutnya. Lain halnya dengan memasukkan haji ke dalam 'umrah, maka prosesi-prosesi haji berikutnya masih dapat dilanjutkan, seperti *wuqûf*, melempar *junrah*, dan bermalam (*mabî't*) di Mina sebagai rukun-rukun haji yang berkesinambungan.⁵

Persoalan di atas ini adalah contoh dimana terdapat unsur ibadah yang lebih kuat tuntutanannya, yakni haji, yang berkelindan dengan ibadah-ibadah lain yang tuntutanannya lebih ringan. Kesinambungan yang terkandung dalam prosesi-prosesi ibadah haji menjadikannya lebih kuat untuk dilaksanakan. Lain halnya dengan 'umrah yang apabila hendak dimasukkan ke dalam haji, maka yang akan terselesaikan hanyalah 'umrah itu sendiri (*tahallul*).

Contoh lainnya, apabila seorang majikan menyetubuhi hamba perempuannya (*amat*), kemudian sang majikan menikahi saudaranya, maka ia tidak dibolehkan menyetubuhi kembali si *amat*. Karena hukum bersetubuh yang didasari akad nikah lebih kuat daripada hukum bersenggama yang didasari atas hak memiliki budak (*milk al-yamîn*).

Hukum yang sama berlaku bila pernikahan tersebut mendahului persebadanan. Artinya, sang majikan tetap diharamkan menyetubuhi si *amat* walaupun pernikahan dengan saudaranya itu terjadi sebelum hubungan intim mereka lakukan. Sedangkan saudara si *amat* tetap halal disetubuhi karena sudah dinikahi secara sah.⁶ Argumen yang mendasari ketentuan ini pun sama persis seperti argumen pertama; yakni hukum bersetubuh yang didasari akad nikah lebih kuat daripada hukum bersenggama yang didasari atas hak memiliki budak (*milk al-yamîn*). Dari sini dapat disimpulkan, bahwa elemen yang larangannya lebih kuat harus lebih diutamakan daripada unsur lain yang larangannya lebih lemah.

Faktor yang melatarbelakangi kenapa akad nikah dinilai lebih kuat daripada *milk al-yamîn* adalah karena suatu ikatan pernikahan memiliki keterkaitan dengan banyak hal, seperti berlakunya *thalaq*, *zihar*, *ila'*, dan lain sebagainya. Disamping itu, sahnya suatu pernikahan akan menjadi penghalang (*mani'*) untuk mengumpulkan

⁵ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, Cet. I, 1997, h. 584-585.

⁶ Muhammad Yasin al-Fadani, *Op.cit.*, h. 585.

dua perempuan bersaudara dalam satu ikatan. Lain halnya dengan *milk al-yamîn*; berapapun budak perempuan yang dimiliki tidak menjadi persoalan, selama sang majikan memiliki kemampuan finansial guna mengoleksi mereka.⁷

Jika dilihat dari sisi lamanya waktu keharaman, mengutip Syabramallusi, si *amat* haram dikumpuli selama akad nikah dengan saudara si *amat* masih sah. Seandainya sang majikan mentalak saudara si *amat*, maka sang majikan dihalalkan menyertubuhinya kembali.

PENGECEUALIAN

Seandainya seseorang pada malam harinya telah berniat akan mengerjakan puasa sunah, kemudian pada siang harinya bermaksud mengalihkannya menjadi puasa *fadlu*, maka puasa *fadlunya* tidak sah, meskipun puasa *fadlu* hukumnya lebih kuat daripada puasa sunah. Sebab syarat utama puasa *fardhu* harus diniati pada malam hari (*tabyî*).⁸ Dalam sebuah hadits, Nabi saw. bersabda:

مَنْ لَمْ يَبْتَ الصَّيَّامَ فَلَا صِيَّامَ لَهُ

"Barangsiapa tidak menginapkan (niat) puasanya, maka tidak sah puasa baginya"

Lain halnya bila pada malam harinya ia berniat meng*qadla'* puasa Ramadhan (*fardlu*), lalu pada siang harinya, tepatnya sebelum matahari tergelindir dari titik katulistiwa (*istiwa*), ia menggabungkan puasa sunah Syawal ke dalam puasa *qadla'* tersebut, maka kedua jenis puasa ini dihukumi sah. Penyebabnya, titik tekan puasa sunah Syawal adalah wujudnya bentuk pelaksanaan puasa, sebagai-mana shalat *tahiyyat al-masjid* yang juga bisa dicapai dengan mengerjakan shalat *fardlu*.⁹ *WalLahu a'lam.* []

⁷ *Ibid.*, h. 586.

⁸ *Ibid.*

⁹ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *Op.cit.*, 1997, h. 586.

KAIDAH KE – 37

يُعْتَفَرُ فِي الْوَسَائِلِ مَا لَا يُعْتَفَرُ فِي الْمَقَاصِدِ

Sesuatu yang ditolerir tatkala menjadi perantara, tidak diampuni saat menjadi tujuan

Ketika akan melakukan sebuah pekerjaan, kita acapkali tersandung oleh hal-hal yang sebenarnya bukan merupakan tujuan utama pekerjaan itu. Karena itu, tujuan utamanya tidak tercapai dan yang kita peroleh hanya perantara-perantaranya saja. Kita ingin mencari ilmu, misalnya, tapi biaya dan sarana menuntut ilmu tidak kita miliki. Kondisi yang demikian mengharuskan kita bekerja guna memenuhi kebutuhan sehari-hari selama masa belajar. Namun karena keasyikan mencari uang, tujuan utama mencari ilmu terkadang harus terbengkalai. Saat penghasilan makin menggelembung, kita acapkali lebih memilih mengejar karier daripada meneruskan study. Akhirnya, tujuan utama ingin menjadi orang berilmu pun sirna ditelan angan-angan semu.

Dalam penerapan hukum syariat pun, kita sering menemukan tersendatnya tuntutan pokok syariat yang benturan dengan sarana atau perantaranya, sehingga berimplikasi tidak dapat terlaksananya tuntutan pokok itu secara sempurna. Jika kita amati, saat kita meninggalkan ibadah wajib (*fardlu*), misalnya, kita akan menemukan perantara-perantara (penyebab) yang melatarbelakangi ditinggalkannya kewajiban ini. Karenanya, yang patut dipertanyakan kemudian adalah, bolehkan kita mengerjakan perantara-perantara tersebut bila akan berdampak ditinggalkannya tujuan pokoknya? Pertanyaan seperti inilah yang akan dijawab oleh kaidah di atas. Dalam kaidah itu dijelaskan, bila kita dengan sengaja meninggalkan ibadah wajib, maka hukumnya jelas haram. Berbeda bila yang kita lakukan hanyalah perantaranya saja, maka hukumnya boleh-boleh saja.

APLIKASI Kaidah

Diantara persoalan yang termasuk cakupan kaidah ini adalah, dibolehkannya melakukan perjalanan jauh pada malam Jumat, meskipun perjalanan tersebut menyebabkan tidak terlaksananya shalat Jumat keesokan harinya. Sebab, perjalanan pada malam Jumat hanya merupakan perantara (*wasīlah*) ditinggalkannya shalat Jumat (*al-maqshūd*). Sedangkan bila disengaja melakukan perjalanan di siang hari, yang dipastikan berakibat ditinggalkannya shalat Jumat, maka hukumnya jelas haram.¹

Hal serupa dapat ditemui pada masalah pengalokasian (*tasharruf*) harta yang wajib dizakati. Jika kita menjual atau menghibahkan harta-benda yang telah mencapai *nishab* zakat sebelum memasuki masa waktu satu tahun (*hawl*), maka hukumnya tidak diharamkan. Sebab penjualan tersebut hanya merupakan perantara (*washīlah*) tidak diwajibkannya zakat (*al-maqshūd*). Tapi bila kita tidak memenuhi kewajiban zakat secara sengaja, maka hukumnya jelas haram, karena kita telah secara langsung melanggar *al-maqshūd* (baca: zakat) tanpa melalui perantara.

Tapi perlu dicatat, bila kita menjual atau menghibahkan harta kita hanya semata-mata untuk menghindari kewajiban zakat, maka menurut sebagian ulama, hukumnya adalah makruh.²

Pengecualian

Sebagai salah satu kaidah yang tergolong dalam kelompok kaidah *aghlabiyah*, substansi kaidah ini terkadang tidak dapat diterapkan pada beberapa persoalan. Hal ini dapat dilihat dalam konteks kesunahan mengulangi bilasan tiga kali pada anggota wudlu (*tatslits*). Meskipun aktivitas ini hanya sebagai *wasīlah* (media perantara) untuk melaksanakan wudlu, akan tetapi sama sekali tidak ditolerir jika dilakukan pada saat waktu shalat sangat terbatas (*dlayq*). Tapi bila kesunahan yang kita lakukan adalah berupa kesunahan dalam shalat (bukan dalam wudlu), maka syariat masih memberi toleransi.

Contoh pengecualian yang lain adalah keharaman mengkonsumsi makanan yang berbau tidak sedap, seperti buah jengkol, pete, atau

¹ Periksa Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawā'id al-Janīyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, b. 588.

² *Ibid.*

bawang mentah. Jika semua itu dilakukan dalam rangka menggugurkan kewajiban shalat Jumat, dengan alasan akan mengganggu jamaah Jumat lainnya yang merasa tidak nyaman mencium baunya, maka hukumnya tidak ditolerir syariat. Meskipun hanya sebagai *wasilah* meninggalkan shalat Jumat, akan tetapi hukumnya tetap tidak diperbolehkan. Pengkonsumsinya tetap diwajibkan shalat Jumat, walaupun kedatangannya dapat mengganggu anggota jamaah yang lain. Berbeda bila pengkonsumsian itu dilakukan secara sengaja, namun tanpa tujuan menghilangkan kewajiban shalat Jumat; si pengkonsumsi justru tidak diwajibkan mendatangi lokasi shalat Jumat. Sebab, kedatangannya bisa mengganggu anggota jama'ah yang lain. Hanya saja, ia akan mendapat dosa akibat kesengajaannya memakan makanan yang berbau tidak sedap.

Memahami *Wasilah* secara Universal

Setelah kita mengembara dalam pelbagai persoalan yang berkaitan erat dengan tema *wasilah* atau perantara, baik yang dibolehkan maupun yang diharamkan, maka penting kiranya bila kita menelaah lebih jauh tentang "jenis kelamin" dari *wasilah* itu sendiri. Karena dengan demikian, kita bisa memahami sejauh mana posisi *wasilah* dalam perspektif fiqh.

Shulthân al-Ulama (Raja orang-orang alim), 'Izzuddîn bin 'Abdissalâm dalam *Qawâ'id al-Ahkâm*, membagi *wasilah* dalam dua kelompok besar; yakni *wasilah* menuju kemaslahatan dan *wasilah* menuju kemungkaran. Masing-masing dari dua jenis *wasilah* ini memiliki kadar kualitatif yang beragam.

Wasilah yang menghantarkan pada kemaslahatan dapat menghasilkan kualitas pahala yang bervariasi, tergantung pada kualitas masing-masing tujuan. Jika diruntut secara hirarkis (berurutan), kita akan menemukan tingkatan sebagaimana berikut:³

1. Media untuk mencapai *ma'rifah* (mengetahui Allah); dalam sifat maupun dzat-Nya. *Wasilah* ini mempunyai derajat tertinggi karena memandang kualitas tujuannya. Fase ini jauh lebih tinggi dibandingkan dengan media pencapaian pengetahuan (*ma'rifah*) ter-

³ Lihat 'Izzuddîn 'Abd al-'Azîz 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*, ed. Abd al-Lathîf Hasan Abd al-Rahmân, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Libanon, Cet. I, 1999, b. 84-86.

- hadap hukum-hukum-Nya. *Wasilah* semacam ini, -walaupun tidak berhubungan dengan kaidah yang sedang kita bahas sekarang, namun penting untuk diketahui, mengingat kita sudah begitu banyak menghirup nikmat dan rahmat kehidupan, tapi kita sendiri tidak mengenal Dzat Yang Maha Pemberi kenikmatan itu.
2. Media untuk mencapai *ma'rifah* terhadap hukum-hukum-Nya. Fase kedua ini dinilai lebih tinggi daripada *wasilah* untuk mengetahui ayat-ayat kebesaran-Nya.
 3. Segala aktivitas yang dapat menghantarkan pada tujuan melakukan perjalanan ke medan perang untuk membela agama Allah swt., jauh lebih baik dibanding aktivitas yang mendukung perjalanan menuju jamaah shalat Jumat.
 4. Aktivitas yang mendukung perjalanan menuju jamaah shalat Jumat, lebih baik dibanding aktivitas yang mendukung perjalanan menuju jamaah shalat fardlu.
 5. Aktivitas yang mendukung perjalanan menuju jamaah shalat fardlu lebih utama daripada aktivitas yang mendukung perjalanan menuju jamaah shalat sunah, seperti shalat hari raya atau shalat gerhana.

Dan tentu masih banyak contoh-contoh lain, yang pada intinya menekankan aspek kualitatif dari tujuan utama yang ingin dicapai (*al-maqshûd*). Semakin kuat dan mulia tujuan yang ingin dicapai, maka kadar pahala yang akan didapat akan semakin tinggi pula.

Di antara sekian banyak perantara yang tercantum pada klasifikasi di atas, perantara yang dapat menghantarkan pada pendistribusian ketentuan-ketentuan Allah swt. menempati posisi yang paling vital, mengingat ia dapat menghantarkan pada segala jenis kebaikan dan menghindarkan dari segala jenis kemungkaran. Kadar kualitatif *amar ma'ruf* yang merupakan media untuk mencapai tujuan yang diperintahkan (*al-ma'ruf*) pun dapat bervariasi sesuai tingkatan kemash-lahatan aktifitas yang dituju.

Sebaliknya, media yang menghantarkan pada kemungkaran dan kerusakan juga dapat terpilah dalam beberapa tingkatan berdasarkan besar-kecilnya tingkat kerusakan yang dihasilkan. Yang paling parah adalah segala aktivitas yang menjadi perantara terciptanya kerusakan atau destruksi nan akut, sebab di dalamnya tersimpan lautan dosa yang tak terukur oleh kedalaman rasio manusia. *WalLahu a'lam.* []

KAIDAH KE -38

الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ

Kemampuan mengerjakan yang ringan tidak gugur kesunahan atau kewajibannya disebabkan timbulnya kesulitan

Sebagai agama yang membawa misi rahmat sejangat, Islam tidak pernah membebani umatnya dengan pekerjaan-pekerjaan sulit tanpa disertai adanya alternatif-alternatif lain. Umat Islam bisa saja dituntut mengerjakan kewajiban-kewajiban yang terkesan berat, namun pasti disertai dengan pemberian alternatif-alternatif tertentu yang sifatnya lebih ringan, dengan tujuan agar tuntutan tersebut tetap bisa terlaksana di saat mereka tertimpa kesulitan-kesulitan. Seorang mukmin yang tidak mampu mengerjakan shalat sambil berdiri, oleh syariat diberikan cara lain yang kira-kira mampu ia kerjakan. Misalnya shalat sambil duduk, shalat sambil tidur miring, tidur terlentang, atau jika belum mampu maka cukup dengan perantara isyarat.

Beberapa alternatif inilah yang dimaksud dengan *al-maysûr* dalam redaksi kaidah di atas. Secara bahasa, *al-maysûr* dapat diartikan sebagai pekerjaan yang ringan dengan dinisbatkan pada pekerjaan lain yang lebih berat. Dalam konteks kaidah ini, yang dimaksud dengan *al-maysûr* adalah alternatif-alternatif pekerjaan yang bisa dilakukan saat kita tidak mampu mengerjakan kewajiban asal yang lebih berat. Artinya, ketika kewajiban asal tidak bisa terlaksana secara sempurna karena ada kendala tertentu, maka kendala tersebut tidak bisa menggugurkan kewajibannya. Akan tetapi kita masih berkewajiban mengerjakan alternatif-alternatif lain sesuai dengan kadar kemampuan yang kita miliki.¹

¹ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janîyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 591.

LANDASAN YURIDIS

Dalil kaidah ini diambil dari sabda Nabi saw. yang berbunyi :

إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ (رواه الشيخان عن أبي هريرة)

"Ketika aku memerintahkan kalian semua akan suatu perkara, maka kerjakanlah sesuai kadar kemampuanmu" (HR. Bukhari Muslim)

Dari hadits di atas kita dapat menangkap pesan esensial bahwa, kita diperintahkan mengerjakan semua tuntutan syariat sesuai kadar kemampuan, baik tuntutan itu wajib atau sunah. Kita diwajibkan untuk melaksanakan kewajiban sebatas yang kita mampu, sebagaimana kita disunahkan untuk melaksanakan kesunahan sejauh yang dapat kita lakukan.²

Dalam kaitannya dengan kaidah ini, mengutip dalam kitab *Fath al-Mubîn*, Syaikh Yasin menyatakan, mengerjakan sesuatu yang diperintahkan berarti mengentaskannya dari ketiadaan, atau dalam bahasa lain; menjadikan sesuatu yang tidak wujud menjadi wujud. Proses pewujudan ini tentu bergantung pada beberapa syarat dan sebab-sebab tertentu sebagaimana kemampuan melaksanakannya. Dan sudah menjadi barang pasti bahwa kita tidak dibebani atas apa yang tidak mampu kita jalani. Untuk obyek hukum yang tidak dapat kita laksanakan secara utuh, kita tidak akan mendapatkan konsekuensi dosa. Sesuai Firman Allah swt. bahwa seseorang tidak dibebani suatu perintah kecuali disesuaikan dengan kadar kemampuannya,³ hal ini selaras pula dengan ayat:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

"Bertakwalah kepada Allah swt. sesuai kemampuanmu"

APLIKASI KAI DAH

Banyak contoh-contoh yang menjadi cerminan lahirnya kaidah ini. Diantaranya: ketika sebagian anggota tubuh seseorang terputus, maka dalam wudlunya ia tetap wajib membasuh sebagian anggota

² Ibid.

³ Ibid, h. 592.

badan yang lain, yang masih tersisa.⁴ Misalnya separuh lengan terputus, tapi separuhnya lagi masih tersisa, maka ketika mengambil air wudlu wajib membasuh separuh lengan yang tersisa itu.

Contoh lain, misalkan seseorang hanya mampu mengusahakan sebagian pakaian untuk menutupi auratnya, maka kewajiban menutup aurat tidak gugur. Ia tetap wajib menutup sebagian anggota badan sesuai kadar pakaian yang tersedia.⁵

Ulama lain ada yang menyebutkan kaidah yang sebenarnya senada dengan kaidah ini, hanya redaksinya berbeda, yakni: *Inna man 'ajaza 'an ba'dl al-umûr lâ yasquthu 'anhu al-maqdûr*; -Sesungguhnya-orang yang tidak mampu melaksanakan sebagian dari beberapa perkara (syarat dan rukun), maka sebagian lainnya yang dapat ia kerjakan tidak menjadi gugur.

Ibnu Hajar al-'Asqalani mencontohkan orang buta yang ingin bertaubat dari maksiat matanya. Taubatnya ini dapat dan harus dilaksanakan dengan cara sebatas yang mampu ia lakukan. Yaitu menyesali (*nadm*) atas maksiat mata yang pernah ia lakukan ketika penglihatannya masih normal. Walaupun ia telah menjadi buta, dan ia tidak mungkin melakukan perbuatan maksiat mata lagi. Dan andaikan ia mempunyai keinginan melakukan lagi perbuatan dosanya, itu pun sudah tidak mungkin terlaksana karena penglihatannya sudah buta. Namun bukan berarti kewajiban taubat seorang buta menjadi gugur. Salah satu syarat taubat yang ia mampu, yakni penyesalan terhadap apa yang sudah ia perbuat, tidak menjadi hilang akibat kebutaanya.⁶

Tajuddin al-Subuki mengungkapkan, kaidah ini termasuk kategori kaidah yang masyhur, sesuai dengan sabda Nabi saw. yang telah disebutkan di awal pembahasan. Dengan kaidah ini pula

⁴ Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Ashbâh wa al-Nazhâ'ir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, b. 293.

⁵ Ibid.

⁶ Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bâri*, XIII/262. Bahkan, berlandaskan kaidah ini, al-Muzanni menyatakan bahwa suatu kewajiban yang harus dilakukan tepat pada waktunya (*adâ'*) tidak wajib *diqadla'*. Namun ungkapan ini jangan dipahami sepintas saja. Kesulitan -bahkan kemustahilan- untuk *mengqadla'* perbuatan yang sudah habis waktunya ini, bukan berarti menggugurkan kewajiban itu sendiri. Kita dapat memahami ungkapan al-Muzanni yang menyatakan tidak wajib *mengqadla'* kewajiban yang sudah keluar waktu, karena kewajiban ini sulit -bahkan mustahil- untuk *diqadla'* pada waktu yang sudah lewat. Maka seseorang tetap diwajibkan melakukan shalat yang ia tinggalkan, walaupun berdasar perintah yang baru (*amr jadîd*).

kalangan Syafi'iyah menolak argumentasi Imam Abu Hanifah yang berpendapat bahwa orang yang tidak memiliki baju untuk menutup aurat -sehingga harus shalat dengan telanjang-, diharuskan shalat dengan cara duduk. Menurut Syafi'iyah, orang itu tetap harus shalat dengan cara berdiri sebagaimana biasanya. Sebab menurut mereka, jika menutup aurat tidak lagi dapat dijangkau oleh kemampuannya, bukan berarti kewajiban berdiri dalam shalat menjadi gugur.

Contoh-contoh lain yang mengandung ruh kaidah ini, antara lain:

1. Orang yang hanya mampu melakukan shalat dengan cara isyarat -sebagai ganti dari ruku' dan sujud-, ia harus melakukannya.
2. Seseorang yang hanya sanggup mengeluarkan sebagian *shâ'*⁷ untuk membayar zakat fitrah tetap berkewajiban mengeluarkan yang sebagian itu.
3. Seorang muslim yang baru bisa membaca sebagian surat *al-Fâtihah* juga tetap berkewajiban melaksanakan shalat dengan membaca sebagian *al-Fâtihah* yang ia mampu.
4. Pembayaran *kafârah* yang hanya mampu diberikan pada tiga puluh orang miskin (seharusnya enam puluh orang). Kewajiban membayar kafarah ini -sesuai dengan kesepakatan ulama-, harus disesuaikan dengan kemampuannya.
5. Seorang muslim yang mempunyai harta satu *nishab* zakat (batas kewajiban zakat), sementara sebagian hartanya tidak berada ditangannya, maka sesuai dengan pendapat yang kuat (*ashah*), ia diwajibkan membayar zakat sesuai dengan jumlah harta yang berada ditangannya.⁸
6. Seseorang yang dalam keadaan hadats dan hanya mempunyai air yang tidak mencukupi untuk bersuci, menurut Ibnu Hajar, ia wajib menggunakan air yang ia punyai pada sebagian anggota badan yang ia kehendaki. Karena sesuatu yang dapat terlaksana dengan mudah (*al-maysûr*) tidak akan gugur disebabkan adanya hal yang tidak mudah terlaksana (*bi al-ma'sûr*). Ia tidak dibolehkan melakukan tayammum karena masih

⁷ *Sha' Syar'i* adalah kadar ukuran zakat fitrah. Menurut al-Syafi'i, satu *sha' syar'i* saa dengan 2175 Gr., sedangkan menurut Abu Hanifah adalah 3800 Gr.

⁸ Contoh-contoh yang telah disebutkan ini dapat Anda periksa pada Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Ubbâdy Al-Hadlramy, *Idlâh al-Qawâid al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah, Surabaya, Cet. III 1410 H. b. 92.

mempunyai persediaan air yang layak digunakan bersuci, walaupun sangat terbatas.

7. Shalat jenazah, menurut pendapat yang kuat (*mu'tamad*), tidak diwajibkan bagi orang tidak dapat bersuci dari dua hadats (hadats besar dan kecil). Namun menurut pendapat lain, ia tetap diwajibkan melakukannya, karena substansi shalat jenazah adalah doa dan memberikan "pertolongan" kepada jenazah. Alasan yang mendasari pendapat ini tidak lain adalah kaidah yang sedang kita bicarakan sekarang.⁹

PENGECUALIAN

Sebagaimana kaidah lain, kaidah inipun memuat beberapa pengecualian. Dalam kewajiban membayar *kafarat*, *mukaffir* (pembayar *kafarat*) yang tidak mampu memenuhi secara sempurna (hanya mampu memenuhi salah satunya), tidak lagi dituntut melaksanakan sesuai tuntutan semula, melainkan diberi kesempatan untuk beralih pada kewajiban lain sebagai gantinya. Ini adalah bukti pengecualian yang terdapat dalam kaidah ini.

Atau apabila ada orang yang hanya mampu berpuasa pada sebagian hari saja, maka ia tidak diwajibkan berpuasa pada sebagian hari yang mampu dilaluinya. Sebab puasa yang dilakukan pada sebagian hari saja adalah puasa yang tidak mendapatkan legitimasi syariat.¹⁰

Apabila ada seorang pembeli yang mendapati cacat pada barang yang dibelinya, dan ia kesulitan mengembalikannya, disamping tidak mudah meminta kesaksian pada orang lain (*isyhâd*) bahwa barang yang dibelinya terdapat cacat, maka ia tidak diwajibkan untuk berkata (*talaffudz*) bahwa barang yang dibelinya terdapat cacat. Apabila kasus ini tidak masuk dalam kategori pengecualian, maka ia harus berkata bahwa barang yang sudah terlanjur dibelinya tidak layak jual. *WalLahu a'lam.* []

⁹ Al-Sayyid Bakri bin Muhammad Syathâ al-Dimyathi Abu Bakar, *I'ânah al-Thâlibîn*. Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, II/131.

¹⁰ Abdullâh bin Sa'îd Muhammad 'Ubbâdy Al-Hadlramy al-Lahji, *Idlâh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Dâr al-Rahmah, Surabaya, Cet. III 1410 H. b. 92.

KAIDAH KE – 39

مَا لَا يَقْبَلُ التَّبْعِيُّضَ فَاخْتِيَارُ بَعْضِهِ كَاخْتِيَارِ كُلِّهِ وَإِسْقَاطُ بَعْضِهِ كَاسْقَاطِ كُلِّهِ

Sesuatu yang tidak bisa dibagi, ketika dipilih sebagian saja berarti memilih keseluruhannya. Dan meniadakan sebagian berarti meniadakannya secara keseluruhan

Kehidupan dunia diwarnai berbagai macam corak dan bentuk benda dengan sangat variatif, begitu juga materi dan fenomena yang terjadi di dalamnya. Beragam materi dapat kita temukan dengan kadar, ukuran, volume, bentuk, dan warna yang berbeda. Acapkali kita juga menemui hal-hal yang dapat dinalar, namun tak sedikit pula yang terasa begitu jauh dari jangkauan rasio. Hal serupa sering terjadi pada bentuk dan sifat materi dan kejadian di sekeliling kita. Sebagian unsur pembentuknya merupakan hal yang dapat diperinci menjadi bermacam unsur dan komponen. Sebagian lagi berupa satu kesatuan yang tak dapat dipilah menjadi bagian-bagian yang lebih kecil. Perbedaan semacam itu, dalam hukum fiqh, juga memicu timbulnya perbedaan konsekuensi hukum. Hal-hal yang dapat dipilah-pilah akan menetapkan penerapan hukum terhadap masing-masing bagian yang mungkin dapat dijangkau sesuai tuntutan yang dikenakan. Kewajiban memeratakan basuhan ke seluruh tubuh pada saat mandi besar (*junub*), misalnya, meng-haruskan air bisa mencapai hingga bagian-bagian yang mampu di-jangkau (*zhâhir*).

Sedangkan menyikapi permasalahan atau materi yang tidak dapat dibagi, yang tidak mungkin untuk menerapkan hukum pada bagian-bagian yang lebih kecil, maka penerapan hukumnya diberlakukan pada keseluruhan objeknya. Ringkasnya, setiap sesuatu yang tidak bisa terbagi, jika dipilih sebagian berarti dipilih semua. Contohnya masalah *qishâs*. Ketika ahli waris memilih untuk mengampuni sebagian *qishâs*, semisal seorang terpidana yang seharusnya dipotong tangannya diminta dipotong satu jari saja, maka sama halnya dengan mengampuni *qishâs* secara keseluruhan. Sehingga konsekuensinya, jeratan *qishâs*

gugur dari sang pelaku. Disamping itu, ahli waris juga tidak boleh menuntut *qishâs* dan hanya dibolehkan menuntut *diyyat*. Begitu juga ketika sebagian ahli waris memberikan ampunan *qishâs* tanpa izin yang lain, maka *qishâs* juga dianggap gugur dan ahli waris yang lain tidak dapat menuntutnya kembali. Hal ini dikarenakan *qishâs* tidak bisa dibagi. Inilah salah satu cabang kaidah yang sedang kita bahas saat ini.

Diskursus Kaidah dalam Talak

Di antara contoh lain adalah dalam penjatuhan talak/vonis cerai. Ketika seorang suami memilih untuk menceraikan separuh pada istrinya, maka sama saja memilih satu talak, karena dalam pandangan syara' tidak dikenal istilah talak setengah, seperempat atau bilangan tidak utuh lainnya. Yang ada hanya talak satu, talak dua atau tiga. Konsekuensinya, yang diberlakukan adalah jatuhnya satu talak.¹

Diskursus Kaidah dalam *Khulu'*

Proses memilih sebagian menjadi keseluruhan, masih diperdebatkan oleh para ulama. Apakah hal itu terjadi melalui proses penjalaran (*sirâyah*) atau terjadi secara otomatis? Artinya, jika melalui proses *sirâyah*, maka pemilihan pada salah satu elemen dari objek hukum yang dipilih, akan merambat secara perlahan ke seluruh bagiannya. Namun apabila terjadi secara otomatis, maka pemilihan pada sebagian unsur, hanya dalam segi ungkapan, namun secara hukum langsung mencakup seluruh objek, tanpa proses penalaran pada tiap bagiannya.

Menyitir al-Haramayn, *qawl* yang mengklaim terjadi secara otomatis (sebutlah *qawl* otomatis), berangkat dari asumsi dasar bahwa hal itu hanyalah ungkapan sebagian yang menimbulkan hukum keseluruhan, atau lebih tepat dikatakan *majaz mursal*.² Sementara al-Rafi'i menyatakan, hal tersebut termasuk kategori *sirâyah*,³ atau penalaran

¹ Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, al-Fawâ'id al-Janiyah, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h.597.

² *Majaz Mursal* adalah pemberlakuan suatu kalimat dengan menggunakan makna selain yang diperuntukkan bagi kalimat itu pada asalnya (makna konotatif), namun tidak berdasar pada kesamaan/kemiripan dengan makna aslinya, seperti mengistilahkan dengan kalimat yang partikular (*juẓ'î*) untuk menunjukkan makna yang universal (dalam bahasa Indonesia *majaz part pro toto*). Seperti mengucapkan 3 ekor ayam, dimana yang dikehendaki adalah seluruh bagian tubuh ayam dan bukan hanya ekornya.

dari satu elemen hukum ke elemen hukum yang lain. Pendapat yang terakhir ini (*qawl sirâyah*) adalah *qawl ashah*.

Dalam tataran praktis, perbedaan antara *qawl otomatis* dan *qawl sirâyah* akan tampak nyata ketika seorang istri mengajukan talak tiga kepada sang suami dengan uang kompensasi (*khulu'*) sebesar Rp. 1.500,-. Artinya, sang istri mematok "harga" per satu talak sejumlah Rp. 500,- (Rp. 500,- x 3 = Rp. 1.500,-). Kemudian sang suami hanya menceraikan satu dan setengah talak (separuh dari permintaan sang istri). Jika dilihat dari sisi jatuhnya talak, maka dua pendapat diatas sepakat bahwa yang jatuh adalah dua talak. Sebab -sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya- talak merupakan hal yang tidak dapat dipilah atau diparuh, sehingga ketika dipilih satu dan separuh talak, maka yang jatuh adalah dua talak.

Berbeda jika dilihat dari sisi uang kompensasinya. Menurut *qawl sirâyah*, sang suami yang hanya menjatuhkan satu setengah talak akan mendapat uang Rp. 1.000,- atau dua pertiga dari Rp. 1.500,-. Sebab, satu setengah talak yang ia jatuhkan dan seharusnya hanya mendapat Rp. 750,- menular menjadi 1000, sebagaimana hukum talak yang juga menular dari satu setengah menjadi dua.

Sementara menurut *qawl otomatis*, sang suami tetap mendapat Rp. 750,- (bukan Rp. 1000,-), karena jumlah Rp. 750,- adalah separuh dari Rp. 1500,-. Artinya, kompensasi yang ia peroleh sesuai dengan jumlah talak yang ia pilih, tidak mengikuti jumlah jatuhnya talak yang asalnya satu dan setengah menjadi dua. Dengan demikian, dalam hal ini tidak ada unsur penuluran dari Rp. 750,- menjadi Rp. 1000,- (seperti dalam *qawl sirâyah*), walaupun pada akhirnya, yang jatuh adalah dua talak.

Dari diskripsi diatas dapat disimpulkan, *qawl otomatis* dan *qawl sirâyah* hanya berbeda dalam memilah nilai nominal atas uang kompensasi. Dalam masalah ini, *qawl otomatis* hanya memandang bilangan talak yang dipilih sang suami (satu dan setengah), tidak menyamakan dengan hukum talak yang jatuh (dua talak). Sedangkan *qawl sirâyah* menyesuaikan antara nilai hukum talak dengan nilai uang kompensasi. Sementara dalam persoalan hukum jatuhnya talak, kedua pendapat tidak mempunyai perbedaan signifikan.

PENGECEUALIAN

Dalam kaidah ini, yang dimaksud sebagian adalah jumlah yang tidak melebihi objek hukum secara keseluruhan. Namun hal ini tidak berlaku dalam masalah sumpah *zhihâr*.⁴ Ketika seseorang mengatakan: "Kau bagiku seperti punggung ibuku," maka ungkapan ini dianggap sebagai *zhihâr* yang jelas (*sharih*). Tapi ketika seseorang mengatakan: "Kau seperti ibuku," maka tidak dikatakan *zhihâr* yang *sharih*,⁵ melainkan *zhihar kinayah* yang membutuhkan niat untuk dianggap sebagai sumpah *zhihâr*. Maksudnya, ketika dia mengucapkan bahwa sang istri sama dengan punggung ibunya, maka yang dimaksudkan adalah sama dalam segi haram untuk digauli. Ungkapan "kau seperti ibuku" ini dapat pula disebut *kinayah*, yakni ketika ungkapan itu dimaksudkan oleh sang suami untuk menghormati ibunya, karena ungkapan tersebut umumnya digunakan untuk menghormati atau memulyakan. Kecuali kalau ada niat untuk dijadikan *zhihâr*. Maka walaupun ungkapan ini layak digunakan sebagai ekspresi pemulyaan pada seorang ibu, namun akan berkonsekuensi lain apabila dia niati sebagai bentuk ungkapan *zhihâr*.⁶ *Wallahu a'lam.* []

⁴ *Zhihâr* adalah perlakuan seorang suami pada istrinya yang diserupakan dengan perempuan lain yang menjadi mahramnya. Para ulama menghususkan dengan kata *zhihâr* (punggung) karena punggung merupakan tempat yang di naiki, disamakan juga dengan punggung yaitu anggota badan dhohir yang lain, selain dari anggota badan yang biasa digunakan untuk memulyakan seperti halnya wajah, kepala dll, ataupun anggota badan yang batin seperti hati dan jantung. Lihat *Syarh Rawdl al-Thâlib*, Zakariya al-Anshari, III/358

⁵ Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbâdy Al-Hadlramy, *Idlâh al-Qawâid al-Fiqhiyyah*, Dar al-Rahmah, Surabaya, Cet. III 1410 H. h. 93.

⁶ Zakariya al-Anshari, *Loc. cit.*

KAIDAH KE-40

إِذَا اجْتَمَعَ السَّبَبُ أَوِ الْغُرُورُ وَالْمُبَاشَرَةُ قُدِّمَ الْمُبَاشَرَةُ عَلَيْهِمَا

Ketika sebab atau tipuan berkumpul dengan pelaksanaan pekerjaan, maka yang dinilai adalah pelaksanaannya¹

Apabila dalam satu peristiwa terdapat tiga hal yang mengitarinya, yakni; *sabab*,² yaitu faktor yang mendukung terjadinya peristiwa; tipuan atau *ghurûr*, yakni sesuatu yang secara lahir kelihatannya baik, menarik, tidak beresiko, namun kenyataannya berbalik 180 derajat; kemudian *mubâsyarah* -suatu pekerjaan yang dapat dilakukan langsung tanpa bantuan dan perwakilan orang lain- atau secara sederhana dimaknai sebagai perbuatan langsung, maka yang menjadi sandaran utama dalam pertimbangan hukum adalah *mubâsyarah*. Prioritas atas *mubâsyarah* ini meniscayakan penetapan hukum atas subjek pelakunya, yakni *mubâsyir* (pelaku *mubâsyarah*).³ Artinya, bila ketiga subjek pekerjaan itu melakukan kesalahan pada objek yang sama, maka yang harus bertanggung-jawab adalah *mubâsyir*, bukan yang lainnya.

¹ Kaidah ini juga disebutkan dalam porsi khusus oleh al-Zarkasyi. Lihat, Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id Fiqh Syafi'i*, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Cet. I, 2000, I/55. Disamping itu, secara khusus al-Zarkasyi juga menyebutkan kaidah tentang 'perkumpulan' antara orang yang membunuh dan orang yang menahan (*mumsik*). Contohnya seperti seorang eksekutor (*al-qashash*) yang tidak langsung membunuh terpidana, tiba-tiba ada orang lain yang membunuh pesakitan yang akan dieksekusi, maka yang bertanggungjawab adalah orang yang membunuh, bukan *al-qashash*

² Untuk pembagian *sabab* secara lengkap, baca dalam Abu Bakar Bin Muhammad Bin Abd Al-Mu'min Taqiyuddin al-Hishniy *Kitab al-Qawaid*, al-Rusydu, Riyad. Arab Saudi, 1997, vol. II, II/97. Secara sistematis, al-Hishniy membagi *sabab* dari aspek macamnya (*naw'*), aspek waktu kemunculannya dengan hukum yang mengitarinya, disamping aspek-aspek lain.

³ Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadany, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, hal. 599-600.

DISKURSUS KAJIDAH

Banyak sekali persoalan yang melibatkan ketiga jenis pekerjaan tersebut di atas, dimana pada intinya, yang harus menanggung akibatnya adalah pelaku *mubâsyarah* (*mubâsyir*). Begitupun bila dalam satu peristiwa hanya terdapat dua latarbelakang; *sabab* dan *mubâsyarah*, maka yang dianggap sebagai faktor utamanya adalah *mubâsyarah*. Misalnya seseorang yang dilempar dari tempat yang tinggi, namun sebelum sampai ke bawah ia ditusuk dengan menggunakan sebilah pedang oleh orang lain, sehingga ia tewas seketika.

Dalam permasalahan ini, terdapat pengumpulan sebab dan *mubâsyarah*. Yang dimaksud dengan sebab dalam konteks ini adalah pelemparan dari atas tebing, sedangkan *mubâsyarah* adalah penusukan dengan pedang. Sesuai dengan kaidah ini, pelaku penusukan lah yang bertanggungjawab atas peristiwa pembunuhan yang sejatinya dilakukan oleh dua orang ini. Karena dialah yang menjadi penyebab langsung kematian itu. Tusukan yang dilakukannya dinilai telah menutup resiko kematian yang diakibatkan pelemparan pelaku pertama, walaupun sebenarnya kedua orang ini sama-sama berperan atas kematian korban.

Mubâsyarah dalam khazanah fiqh dianggap lebih kuat, karena *mubâsyarah*, seperi yang terlihat dalam contoh ini, disamping berpredikat sebagai faktor munculnya peristiwa (*mu'atstsirah*), ia juga menjadi penyebab utama (*muhashshilah*) atas timbulnya -dalam contoh ini- kematian korban. Berbeda dengan *sabab* berupa pelemparan dari tempat tinggi; ia hanya dianggap sebagai faktor yang tidak begitu kuat dan dominan.⁴ Karena secara nalar bisa saja korban selamat saat sampai di bawah, jika tidak terjadi penusukan.

Begitu juga dalam permasalahan seseorang yang mengambil makanan orang lain dengan cara *ghasab*,⁵ kemudian makanan yang ia ambil disuguhkan kepada pemiliknya dan langsung dimakan, maka secara otomatis *si* pemilik sudah dianggap mengambil haknya sendiri, walaupun *si* pemilik tidak tahu bahwa yang ia makan adalah miliknya sendiri. Dan karena telah mengambil haknya, ia tidak dapat menuntut agar makanannya dikembalikan oleh *si* pe-*ghashab*. Hal ini juga sangat beralasan, karena pemilik adalah subjek utama habisnya

⁴ Ibid, hal. 600.

⁵ *Ghasab*: mengambil barang atau milik orang lain dengan tanpa seizinnya.

makanan. Tindakan (*mubâsyarah*) yang dilakukan pemilik makanan lebih mendapatkan tekanan sebagai perbuatan yang mengakibatkan makanan itu habis, daripada tindakan *ghashab* yang menjadi penyebab (*sabab*) habisnya makanan. Alasan yang melatarbelakangi kurang lebih sama dengan permasalahan di atas.⁶

Lebih menjelaskan pembagian berkumpulnya *mubâsyarah* dan *sabab* dalam pembunuhan, Dr. Musthafa Dîb al-Bugha memilahnya dalam 3 (tiga) kategori:⁷

1. Peristiwa yang di dalamnya lebih mendahulukan faktor sebab daripada faktor *mubâsyarah*. Contohnya seperti perbuatan bohong beberapa saksi yang menyatakan bahwa ada seseorang yang melakukan pembunuhan. Setelah melalui proses persidangan akhirnya diputuskan bahwa tertuduh harus dihukum. Namun setelah proses eksekusi selesai, saksi-saksi tersebut mengaku bahwa mereka telah berbohong dalam memberikan kesaksian. Dalam persoalan ini, yang harus menanggung hukum *qishas* adalah orang-orang yang menjadi saksi palsu (*sabab*), bukan pelaku eksekusi pada pihak tertuduh (*qâdli*/hakim). Hal ini apabila hakim betul-betul tidak tahu jika para saksi melakukan persaksian yang keliru.
2. Kasus yang didalamnya *mubâsyarah* lebih dimenangkan untuk mengalahkan unsur penyebab. Seperti halnya seseorang yang menjatuhkan orang lain dari tempat yang tinggi, namun sebelum sampai ke dasar lantai ia ditusuk sebanyak dua kali yang menjadi penyebab kematiannya. Dalam hal ini yang berhak mendapat *qishas* adalah orang yang menusuk, sementara orang yang menjatuhkan hanya layak mendapat hukuman *ta'zîr*; hukuman yang sesuai dengan keputusan seorang imam (pemimpin negara).
3. Posisi antara *mubâsyarah* dan sebab yang seimbang. Seperti halnya seseorang yang memaksa -dengan ancaman tertentu- pada orang lain untuk membunuh. Kedua pihak, baik pemaksa dan yang dipaksa, patut mendapat hukuman *qishas*.

⁶ Ibid.

⁷ Dr. Mushtafa Dîb al-Bugha dkk, *al-Fiqh al-Manhajî*, Dar al-Qalam, Damaskus, 1992, cet. II, IX/24 dst.

Pihak pemaksa dihukum karena dia pada dasarnya-secara tidak langsung- juga melakukan hal yang dapat membinasakan dengan cara memaksakan hal-hal yang dapat menghilangkan nyawa orang lain. Sedangkan pihak yang dipaksa adalah pelaku pembunuhan dengan cara *zhalim*.

Sedangkan untuk contoh yang di dalamnya terdapat dua unsur penipuan (*ghurûr*) dan *mubâsyarah*, seperti halnya seorang calon suami yang hendak melamar seorang gadis yang kebetulan mempunyai aib yang sampai membolehkan *faskh* nikah. Sedangkan si gadis bersikap tidak menyebutkan aib yang ada pada dirinya, sementara wali sudah mengetahui bahwa jejak yang ingin melamar anak gadisnya sudah tahu persis aib yang ada pada anaknya. Dalam keadaan kedua belah pihak sama-sama tahu ini, kemudian *si* jejak dengan segala resiko memberanikan diri mengawini gadis pilihannya. Dalam kasus ini, ketika si pelamar telah membayar mahar, maka ia tidak diperkenankan meminta kembali mahar yang telah diberikan pada orang yang telah melakukan *ghurûr*, yakni istri.⁸ Dengan demikian, berdasar contoh ini, jika terdapat pertautan antara *sabab* dan *ghurûr* maka yang dijadikan sebagai pijakan awal adalah *mubâsyarah*.

PENGECUALIAN

Seseorang yang meng*ghashab* kambing orang lain dan ia serahkan pada tukang jagal untuk disembelih, sementara si tukang jagal tidak tahu bahwa kambing itu adalah hasil *ghashaban* (baca; ada *gharar*). Dalam hal ini, ulama sepakat bahwa yang wajib mengganti adalah orang yang meng*ghashab*, bukan si tukang jagal. Semestinya, kalau kita akan menerapkan kaidah ini tentu yang membayar denda adalah pelaku penyembelihan (tukang jagal=*mubâsyir*), bukan orang yang memberikan kambing.

Contoh lainnya adalah orang sudah layak dan mampu berfatwa⁹ memberikan fatwa kebolehan merusak barang, dan ternyata apa yang

⁸ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, hal. 601.

⁹ Orang yang punya wewenang berfatwa, menurut satu pendapat, hanyalah mujtahid *muthlaq*. Orang yang masih *taqlid* (baca; orang yang mengetahui madzhab yang dianutnya, namun tidak mengetahui hukum-hukum yang sangat sulit, serta

diputuskannya adalah keliru, padahal barangnya sudah terlanjur dirusak oleh orang yang menuruti fatwa mufti tersebut. Dalam kondisi semacam ini, pihak yang harus mengganti rugi kerusakan adalah *si* mufti, walaupun yang melakukan kerusakan adalah orang yang meminta fatwa. Lain halnya bila yang mengeluarkan fatwa adalah orang yang belum layak berfatwa, maka *si* pemberi fatwa tidak berkewajiban mengganti barang yang telah rusak, karena orang yang meminta fatwa dianggap sebagai orang ceroboh, karena ia meminta fatwa pada orang yang bukan ahlinya.¹⁰

Contoh terakhir adalah seorang imam atau pemimpin, yang karena kezalimannya, memerintahkan seorang algojo melakukan eksekusi terhadap seseorang yang sebenarnya tidak bersalah. *Si* algojo pun tidak tahu bahwa apa yang diperintahkan sang imam tidak dilandasi alasan yang benar. Jika demikian halnya, maka yang harus membayar ganti rugi adalah *si* imam, bukan *si* algojo, walaupun pelaku eksekusi adalah *si* algojo. *WalLahu a'lam.* []

pengetahuan akan dalil yang dijadikan pijakan madzhab yang dianutnya terbatas)-menurut pendapat ini, tidak layak untuk mengeluarkan fatwa. Sementara menurut al-Zarkasyi, al-Barmawi, dan Ibn al-Subki, mujtahid madzhab juga layak memegang peran fatwa (tanpa ada pertentangan di kalangan ulama). Mujtahid fatwapun layak berfatwa menurut satu pendapat (*ashab*). Periksa Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Op.cit.*, hal. 604.

¹⁰ Abdullah bin Sulaiman al-Jarhazi, *Op.cit.*, hal. 603.

Bagian Keempat

Kaidah Mukhtalaf



KAIDAH MUKHTALAF; FENOMENA KAIDAH PALING UNIK

Kaidah *al-mukhtalaf* adalah kaidah yang berbentuk pertanyaan pada satu tema tertentu dengan dua jawaban atau lebih. Satu permasalahan yang seharusnya mempunyai jawaban yang pasti, ternyata di sana ditemukan jawaban yang beragam. Di sinilah letak keunikan kaidah *mukhtalaf*. Disebut *mukhtalaf* karena kaidah ini adalah kaidah yang substansinya *dikhilafkan* dalam madzhab Syafi'i.

Ketika mengaplikasikan kaidah-kaidah *al-mukhtalaf* ke dalam sebuah permasalahan, sebagian *ashhâb* ada yang memutlakkan kaidah *mukhtalaf* ini; tanpa menjelaskan predikat hukum mana yang lebih kuat dari dua sisi kaidah yang berbeda. Sebagian lagi, ada yang lebih kreatif dengan melakukan proses *tarjih*. Artinya, mereka akan lebih 'jeli' dalam menyikapi satu kasus permasalahan dalam menerapkan kaidah *mukhtalaf* ini sesuai dengan pendapat yang dianggap lebih unggul dari kedua sisi kaidah yang ada. Kekreatifan ini diteruskan pada saat menyikapi permasalahan lain dengan menerapkan kaidah dalam satu permasalahan yang sama dengan tinjauan sisi kaidah yang lain.¹

Seperti halnya ketika menanggapi pertanyaan pancingan yang terdapat dalam kaidah *mukhtalaf* pertama; apakah *fardlu kifâyah* akan menjadi *fardlu 'ayn* ketika telah dilaksanakan? Dalam mengapresiasi pertanyaan ini, sebagian *ashhâb* ada yang memberikan jawaban 'ya' sebagai salah satu dari dua sisi kaidah yang berbeda, dengan alasan logis bahwa latar belakang keduanya baik *fardlu 'ayn* maupun *kifâyah* memang sama-sama *fardlu*. Namun ada juga *ashhâb* yang mengatakan "tidak", sebagai sisi lain kaidah ini. Komunitas *ashhâb* kedua ini beralasan karena hanya jihad dan salat jenazahlah yang akan menjadi *fardlu 'ayn* ketika sedang dikerjakan. Ini adalah satu contoh penerapan kaidah yang berbentuk pertanyaan dengan tampilan dua jawaban

¹ Abu al-Faydl M. Yasin bin 'Isa al-Fadani, *Fawâ'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 607

yang berbeda. Sementara permasalahan yang dicoba untuk diangkat *ashlūb* dalam kaidah adalah sama; yaitu seputar apakah *fardlu kifāyah* akan menjadi *fardlu 'ayn* ketika tengah dilaksanakan.

Respon jawaban *ashlūb* yang berbeda –walaupun berasal dari pertanyaan yang sama– ini, muncul karena tinjauan masing-masing berbeda satu sama lain. Dengan bentuk ini salah satu manfaat yang dapat kita petik adalah kita dapat mengetahui kapan *fardlu kifāyah* menjadi *fardlu 'ayn* dan dalam kasus apa saja sebuah konstruk *fardlu kifāyah* tidak berubah statusnya menjadi bagian dari ibadah *fardlu 'ayn*.

Menurut kami format kaidah ini adalah metode cerdas yang ditawarkan *ashlūb* agar kita dapat dengan mudah mengingat atau minimal mengetahui latarbelakang dua jawaban yang berasal dari pertanyaan yang sama. Bukankah –biasanya– kita akan tertarik untuk mengetahui sesuatu setelah dipancing pertanyaan terlebih dahulu?

Jika kita menengok ke belakang, di awal-awal penulisan *ashlūb* –pada permulaannya– tidak menampilkan *pentarjihān*. Padahal kalau kita cermati, di dalam kaidah *mukhtalaf* ini tersimpan banyak perbedaan pendapat. Penulisan yang demikian ini terkesan tidak rapi, acak-acakan dan tidak sistematis. Tapi, seperti praduga baik al-Jarhazi, hal ini terjadi karena pada awalnya, mereka menerapkan kaidah *mukhtalaf* –yang sebenarnya mempunyai sisi yang mendua (*ambigu*)– pada semua lini *furū'iyah* yang masuk di dalamnya. Hal ini harap dan dapat dipahami, karena tidak jarang dari mereka yang memberlakukan satu kaidah untuk mengakomodasi permasalahan yang sangat sedikit, sementara masalah yang menjadi pengecualian kaidah justru lebih banyak, atau –setidak-setidaknya– sama. Kendati demikian mereka tetap memasukkannya ke dalam satu kaidah; tanpa membuat kaidah yang baru.

Sesuai dengan analisa Syaikh Yasin, model penulisan yang mereka terapkan ini, bukanlah kendala yang perlu untuk dibesar-besarkan. Sebab, khilaf yang terjadi tetap dapat terkontrol dan teranalisa, karena mereka selalu membubuhkan embel-embel '*ikhtilāf*' dalam redaksi kaidah bagian ketiga ini. Sementara dalam kaidah sebelumnya –baik *kubra* maupun *sughra/aghlabiyah*– seperti yang kita ketahui mereka tidak membubuhkan kata *ikhtilāf* sebagai penanda yang menjelaskan perbedaan pendapat.

Dalam catatan al-Jarhazi, dengan mengetahui kaidah *mukhtalaf* ini –beserta dalil-dalil yang mendasarinya– akan sangat banyak sekali

manfaatnya. Seperti yang dilansir al-Jarhazi, *pada hakikatnya fiqh adalah mengetahui khilaf*, salah satu dari sepuluh elemen pokok yang membangun fiqh secara komprehensif,² seperti yang terangkum dalam kaidah yang akan kita bicarakan ini. Dari ungkapan al-Jarhazi ini, sangat jelas bahwa dengan mempelajari kaidah *mukhtalaf* ini berarti kita telah memasuki salah satu pintu masuk sahara fiqh yang begitu luas.

Dan dalam catatan pengembaraan eksperimen (*istiqrâ'*) ulama, hanya terdapat dua puluh kaidah *mukhtalaf* yang dapat kita lacak dalam kitab-kitab Syafi'iyah.

Sekadar untuk diketahui, dan untuk memudahkan kita dalam mendalami kaidah fiqh maupun fiqh secara langsung, dalam literatur kitab-kitab fiqh klasik akan dijumpai satu permasalahan tetapi terdapat berbagai varian jawaban. Seperti yang dapat dijumpai dalam kitab *al-Mahalli*. Di sana, kita dapat menemukan satu latar masalah dengan varian jawaban yang beragam. Bahkan kita dapat menjumpai sampai empat jawaban yang sama sekali berbeda antara satu dengan yang lain. Salah satu tawaran alternatif untuk memudahkan dalam rangka mengetahui *khilâf-khilâf* ulama ini adalah dengan mempelajari kaidah *mukhtalaf* ini. Karena kaidah ini sebenarnya adalah "paket khusus" pembahasan sebagian *khilâf* mereka.

Untuk menemukan esensi kaidah-kaidah mukhtalaf ini dengan mudah, kita perlu mengetahui beragam istilah yang dikenal dengan *qawl*, *wajh*, *qawlâni*, *wajhâni*, dan sebagainya. Beberapa kosa-kata ini merupakan petunjuk praktis untuk mengetahui di mana pendapat tersebut diungkapkan, siapa yang menyampaikan sekaligus derajat kekuatannya sebagai pijakan hukum.

Yang perlu kita ketahui pertama kali, pengertian *qawl* berlainan dengan istilah *wajh*. Walaupun keduanya sama-sama berarti pendapat, namun dalam literatur fiqh terdapat perbedaan prinsip diantara keduanya. *Qawl* adalah apa yang pernah ditulis atau difatwakan Imam al-Syafi'i, yang pada akhirnya akan terbagi menjadi dua, yaitu *qawl qadim* dan *qawl jadid*.

Qawl jadid adalah pendapat al-Syafi'i -baik berbentuk tulisan (manuskrip) ataupun pendapat verbal (*iftâ'*) yang beliau cetuskan (*ihdats*)

² Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 608 dan h. 97.

atau tetapkan (*istiqrâr*) tidak sempat beliau bukukan- ketika beliau sudah berdomisili di negeri *Seribu Wali*, Mesir. Walaupun pendapat tersebut pernah beliau sampaikan di selain Mesir.³

Sedangkan yang dimaksud dengan *qawl qadîm* adalah pendapat beliau yang tertuang dalam bentuk tulisan atau fatwa ketika beliau belum berada di Mesir. Yakni pendapat beliau ketika berada di Iraq atau pendapat beliau ketika belum bertempat tinggal di Mesir dan tidak beliau tetapkan lagi di Mesir.⁴

Dalam kaidah *mukhtalaf* kita juga akan sering menjumpai istilah *wajh*. Yaitu pendapat *ashhâb* al-Syafi'i yang masih menggunakan dasar hukum (*nash*) atau kaidah-kaidah yang diciptakan al-Syafi'i. Walaupun terkadang ada pendapat *ashhâb* yang sama sekali lepas dari dua elemen ini. Seperti yang pernah dilakukan oleh al-Muzani dan Abu Tsawr. Namun dalam dunia ilmu fiqh, pendapat yang telah keluar dari koridor metodologi al-Syafi'i tidak lagi dapat diistilahkan dengan *wajh*. Agar tidak terjadi pencampuradukan istilah metodologis pendapat yang sudah "meloncat" dari induknya ini harus disandarkan pada keduanya, tidak boleh disandarkan pada imam madzhabnya (al-Syafi'i).⁵

Yang perlu diingat lagi adalah, bahwa *qawl* dan *wajh* juga akan terpilah ke dalam pelbagai bentuk istilah. Dengan mengenal nama-nama yang berbeda ini, secara otomatis akan memberi pengertian yang berbeda pula. Kedua istilah ini akan terbagi menjadi sebelas

³ Banyak yang menyertai al-Syafi'i dalam pengembaraan ilmiyyahnya, dimana mereka sangat respek terhadap apa yang diutarakannya. Mereka yang aktif 'mencatat' apa yang disampaikan adalah al-Buwaithi (w. 231H), al-Muzanni (175-274 H) , al-Rabi' al-Haiziy (w.256H) , al-Rabi' bin Sulayman al-Muradiy (147-270 H). Yang terakhir disebut ini adalah orang yang sempat dipuji al-Syafi'i sebagai sahabat yang paling banyak hapalannya, diantara yang al-Rabi' hapal adalah kitab al-Syafi'i; al-Um. Banyak petualang-petualang ilmu yang sengaja datang dari berbagai penjuru hanya untuk mendapat "transfer" ilmu-ilmu al-Syafi'i dari pribadi al-Rabi'. Lihat Muhammad Said Abd al-Rahim al-Saranji, *Karsyâf Ishthilâhât al-Fiqh li fuqahâinâ al-Syafi'iyah*, al-Barakah, Sarang, Indonesia, tt, h. 19.

⁴ Ulama yang aktif mencatat *qawl qadîm* adalah Ahmad bin Hanbal (w.241 H)-sebelum pada akhirnya membuat madzhab sendiri-, al-Za'faraniy (w. 241 H), Abu Tsaur (w.240 H).

⁵ Muhammad Yasin al-Fadani, *Op.cit.*, h. 97.

bentuk ungkapan (*shîghat*). Seperti yang telah diklasifikasikan secara akurat oleh al-Nawawi.

Beberapa istilah yang sering digunakan di dalam kaidah-kaidah mukhtalaf adalah sebagaimana berikut :

- *Al-Ashah*; adalah pendapat yang paling valid diantara kualifikasi pendapat-pendapat lain dan pembandingan (*muqâbil*)nya dikenal dengan istilah *al-shahîh*. Secara ringkas *al-ashah* dapat diartikan sebagai pendapat yang nilai kesahihannya sangat kuat, baik ditinjau dari aspek hukum dalam masalah asalnya (*ashl*) maupun titik temunya (*jâmi'*) atau hanya salah satu dari keduanya. Pendapat ini bisa berasal dari seleksi dua *wajh*, dua *qawl*, beberapa *wajh* atau bahkan beberapa *qawl*.
- *Al-Azhhar*; pendapat yang kevalidannya di atas *al-shahîh* dan dan *al-zhâhir*. Dalam pendapat jenis ini, kejelasan *ashl* dan 'illatnya atau salah satu dari keduanya kuat. Sama dengan *al-Ashah*, pendapat ini bisa berasal dari seleksi dua *wajh*, dua *qawl*, beberapa *qawl* atau beberapa *wajh*. *Muqâbil* atau pembandingnya dinamakan dengan *al-zhâhir*.
- *Al-Shahîh* adalah pendapat yang *ashl* dan 'illat atau salah satu dari keduanya benar. Yang berasal dari seleksi dua *wajh*, dua *qawl*, beberapa *qawl* atau beberapa *wajh*. *Al-Shahîh* sering disebutkan juga dengan kata *al-tahqiq*. Artinya jika terdapat kata *al-tahqiq* maka yang dimaksud adalah *wajh* atau *qawl* yang *shahîh*. *Muqâbil* atau pembandingnya dinamakan pendapat yang unsur pembentuknya rusak (*al-fâsid*), baik secara keseluruhan atau sebagian unsur penamaannya.
- *Al-Zhâhir* digunakan untuk menamakan pendapat yang *ashl*, 'illat atau salah satu dari keduanya jelas (*zhâhir*). Kejelasan dalam pendapat ini, sama dengan yang lain, dapat berasal dari hasil perbandingan antara dua *wajh*, dua *qawl*, beberapa *qawl* atau *wajh*. *Muqâbil*nya disebut *al-Khâfi* (*samar*). Kesamaran ini baik berasal dari salah satu bagian unsur-unsur penamaan *al-zhâhir* atau secara keseluruhan.
- *Al-Mu'tamad* adalah pendapat dalam permasalahan hukum tertentu yang dijadikan pegangan bagi ulama yang mendukungnya, walaupun pendapat ini sangat mungkin dinilai sebagai pendapat yang lemah bagi ulama yang lain. *Al-Mu'tamad* dapat juga berarti sebagai pendapat yang dijadikan pedoman bagi orang

yang mempunyai kemampuan khusus dalam pengungkapan bahasa (*ta'bir*). Namun, *al-mu'tamad* menurut Ibn Hajar sama dengan *al-azhhar* namun hanya berasal dari dua *qawl* atau beberapa *qawlnya* Imam Syafi'i (Bandingkan dengan istilah *al-azhhar* pertama).⁶

Sebagai tambahan perbendaharaan kamus kaidah fiqh kita, kami juga cantumkan pula istilah-istilah khusus yang digunakan al-Nawawi dalam kitab *al-Minhāj* (*Minhāj al-Thālibīn*). Istilah-istilah ini perlu diketahui karena dalam perkembangannya juga digunakan ulama-ulama lain yang seide dengan al-Nawawi dalam kitab-kitab fiqh mereka.⁷

□ *Al-Azhhar* ;

1. Istilah ini digunakan hanya untuk menunjukkan bahwa permasalahan yang sedang dibicarakan adalah persoalan yang didalamnya terdapat *khilāf*.
2. Disebutkan dalam masalah yang didalamnya telah melalui pen-*tarjih*-an yang dilakukan al-Nawawi. Artinya disana terdapat pendapat yang *rājih* (unggul) dan ada juga pendapat yang *marjūh* (terungguli). Sementara yang *rājih* adalah pendapat yang disebutkan secara langsung oleh al-Nawawi. Sementara yang tidak disebutkan merupakan pembandingnya yang bernilai *marjūh*.
3. Pendapat dari hasil saringan dua atau lebih pendapat Imam Syafi'i (*qawl*); bukan penyaringan satu pendapat atau pendapat-pendapat dari *ashhāb* al-Syafi'i.
4. Penyebutan *al-azhhar* juga dapat menunjukkan bahwa *muqābilnya* juga tergolong sebagai pendapat yang jelas (kuat). Namun yang layak digunakan dalam berfatwa dan merumuskan hukum menurut Syaikh Ahmad al-Muqayri tetaplh *al-azhhar*, bukan *muqābilnya*.

⁶ M. Said al-Saranji, *Kasyshāf Ishtihābat al-Fiqh*, *Op. cit.*, h. 9 dst.

⁷ *Ibid.*, h. 16.

□ ***Al-Masyhûr***

1. Sama dengan *Al-azhhar*, *al-Masyhûr* digunakan al-Nawawi untuk menunjukkan persoalan yang didalamnya terdapat *khilâf*.
2. Sama dengan *al-azhhar*, *al-masyhûr* digunakan untuk menunjukkan masalah yang didalamnya telah melalui pen-*tarjih*-an yang dilakukan al-Nawawi. Artinya disana terdapat pendapat yang *râjih* (unggul) dan ada juga pendapat yang *marjûh* (terungguli). Sementara yang *râjih* adalah pendapat yang disebutkan secara langsung oleh al-Nawawi dengan kata *al-masyhur*. Sementara yang tidak disebutkan yang merupakan pembandingnya disebut *marjûh*.
3. Untuk menunjukkan bahwa lawan dari *al-azhhar* sendiri adalah pendapat yang aneh (*gharabah*); pendapat yang *khafi* (samar) atau dengan kata lain tidak *masyhûr*. Dan pendapat yang terkandung pembanding *al-azhhar* ini adalah pendapat *dla'if* /lemah.
4. Pendapat dari hasil saringan dua atau lebih pendapat Imam Syafi'i (*qawl*); bukan penyaringan satu pendapat atau pendapat-pendapat dari *ashhâb* al-Syafi'i.

□ ***Al-Ashah***

1. Istilah ini digunakan untuk menunjukkan bahwa permasalahan yang sedang dibicarakan adalah persoalan yang didalamnya terdapat *khilâf*.
2. Sama dengan ketentuan nomor 2 dalam *al-azhhar*.
3. Dapat juga menunjukkan keshahihan pendapat pembanding *al-ashah* sendiri. Karena dalil yang terdapat dalam *muqâbil* tersebut kuat. Oleh karena itu perbedaan pendapat yang terdapat dalam *muqâbil al-ashah* ini dianggap sebagai *khilâf* yang kuat.
4. Untuk menunjukkan terjadinya *khilâf* yang berkisar pada pendapat *ashhâb* al-Syafi'i (*wajh*) yang mereka "*ramu*" (*istikhrâj*)⁸ dari ungkapan Imam Syafi'i.

⁸ *Istikhrâj* adalah peneluran hukum (*wajh*) yang dilakukan berdasarkan ucapan al-Syafi'i. Seperti halnya ketika mereka menganalogikan permasalahan yang tidak disebutkan oleh al-Syafi'i secara langsung dengan permasalahan yang disebutkan secara langsung. Hal ini dilakukan karena mereka menemukan *'illat* atau titik temu antara permasalahan yang disebutkan secara tidak langsung dan yang langsung (*nash*). Sementara titik temu ini juga dapat disebutkan jelas (verbal) oleh al-Syafi'i atau

□ *Al-shahîh*

1. Istilah ini digunakan untuk menunjukkan bahwa permasalahan yang sedang dibicarakan adalah persoalan yang didalamnya terdapat *khilâf*.
2. Sama dengan pengertian nomor 2 dalam *al-azhhar*.
3. Untuk menunjukkan bahwa *muqâbil*-nya adalah pendapat yang lemah dan tidak boleh diamalkan.
4. Untuk menunjukkan bahwa *khilâf* yang terjadi pada *ashhâb al-Syafi'i (wajh)* yang mereka ramu (*istikhrâj*) dari ungkapan Imam Syafi'i. Apabila *khilâf* yang terjadi sangat kuat dikarenakan dalil yang terdapat dalam *muqâbil*-nya kuat, maka untuk mencirikannya akan disebutkan al-Nawawi dengan istilah *al-Ashah*. Dan apabila perbedaan ini tidak kuat, maka al-Nawawi akan menggunakan istilah *al-Shahîh*.

Dari sedikit apa yang telah disebutkan di sini tercermin kejujuran intelektual para fuqaha, terutama dengan penggunaan istilah-istilah tertentu agar tidak terjadi pencampuradukan pengertian dalam dunia ilmiah yang sarat akan kejelian dan validitas tinggi dari pengagasnya. Dari sini juga akan terbaca mana yang merupakan hasil ijtihad sendiri dengan pendapat yang masih "menginduk" pada imam madzhabnya. *WalLahu A'lam.*[]

KAIDAH KE – 1

الجمعة ظهرٌ مَقْصُورَةٌ أو صلاةٌ على حياها؟ قولان

Shalat Jumat shalat zhuhur apakah yang diringkas ataukah shalat yang berdiri sendiri? Terdapat dua pendapat.

Shalat Jumat adalah shalat yang paling utama bila dibandingkan dengan shalat *fardlu* yang lain. Disamping karena waktu pelaksanaannya berada di hari yang paling utama, shalat Jumat juga mempunyai beberapa karakter khusus dalam teknis pelaksanaannya, begitupun orang yang melaksanakannya. Secara historis, shalat Jumat diwajibkan di kota Mekah pada saat Nabi saw. di-*isrâ'*kan. Namun pada waktu itu tidak langsung dilaksanakan, karena masih minimnya orang Islam dan dakwah Nabi saw. yang belum dilaksanakan secara terang terangan; tersembunyi dan terbatas pada kalangan tertentu, sehingga pelaksanaannya ditunda sampai Nabi saw. hijrah ke Madinah. Diantara sahabat Nabi saw. yang pertama kali melaksanakan shalat Jumat sebelum hijrah adalah As'ad bin Zarah di dekat pemukiman Naqi' al-Khadlman kira-kira satu mil dari Madinah.¹

URAIAN

Dalam ranah kajian fiqh, Imam Syafi'i melontarkan dua statemen yang berbeda mengenai status shalat Jumat. Menurut statemen awal (*qawl qadîm*), shalat Jumat merupakan shalat zhuhur yang 'diringkas' rakaatnya menjadi dua. Alasannya, karena waktu pelaksanaan shalat Jumat memang bertepatan dengan waktu pelaksanaan shalat zhuhur, yaitu ketika matahari telah condong ke arah barat dari titik kulminasi (*istiwâ'*). Alasan logis ini dilontarkan, sebab menurut beliau, jika shalat Jumat bukan merupakan ringkasan shalat zhuhur, kenapa tidak dilakukan pada waktu selain zhuhur saja.

¹ Lihat Muhammad bin Umar bin Ali bin Nawawi al-Jawi Abu Abd al-Mu'thi, *Nihâyah al-Zayn*, Dar al-Fikr, Beirut, h.135.

Ditambah lagi, ketika shalat Jumat tidak dapat dilaksanakan maka harus diganti dengan shalat zhuhur secara sempurna (4 rakaat). Inilah analisa-argumen yang memperkuat pendapat bahwa shalat Jumat sebenarnya adalah shalat zhuhur yang 'diringkas'.

Sedangkan menurut statemen Imam Syafi'i yang kedua (*qawl jadid*), shalat Jumat merupakan shalat yang 'berdiri sendiri'. Hal ini karena shalat zhuhur ternyata tidak dapat menggantikan posisi shalat Jumat (ketika syarat-syarat shalat Jumat tersebut telah terpenuhi). Disamping itu, juga karena berlandaskan pada pernyataan Sayyidina Umar ra.:

الْجُمُعَةُ رَكْعَتَانِ تَمَامٌ غَيْرُ قَصْرٍ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَى (رواه الامام احمد وغيره)

"Shalat Jumat berjumlah dua rakaat secara sempurna tanpa adanya peringkasan, sebagaimana yang disabdakan oleh Nabi kamu sekalian, dan merugikan orang-orang yang membuat kebohongan" (H.R. Ahmad dan yang lain)²

Dualisme pendapat sebagaimana dipaparkan Imam Syafi'i di atas beserta masing-masing alasan dan latarbelakangnya ternyata juga berimbas pada pendapat yang dilontarkan oleh *ashhâb al-Syafi'i*, yang kemudian dikenal dengan istilah *dua wajah*. Dengan alasan dan latar belakang yang berbeda pula.

Sebagaimana *al-Syafi'i*, diantara *ashhâb al-Syafi'i* ada yang berpendapat bahwa shalat Jumat adalah shalat zhuhur yang diringkas. Hal ini didasarkan pada statemen mereka bahwa dua khutbah dalam shalat Jumat diposisikan sebagai pengganti dua *raka'at* terakhir shalat zhuhur. Argumen lain dari pendapat ini dapat dilihat bahwa jika waktu shalat Jumat habis di tengah-tengah pelaksanaannya, maka shalatnya wajib diteruskan menjadi shalat zhuhur dengan menambah rakaat yang masih tersisa. Dua argumen inilah yang memperkuat pendapat mereka, bahwa shalat Jumat sebenarnya merupakan shalat zhuhur yang diringkas rakaatnya.

Namun *ashhâb al-Syafi'i'* yang lain berpendapat bahwa shalat Jumat hakikatnya adalah shalat yang tersendiri, sama dengan pendapat Syafi'i dalam *qawl jadid*. Contoh peristiwa berikut ini mungkin akan memperjelasnya; seorang musafir yang bermakmum pada orang

² Dengan sedikit perbedaan redaksi, periksa dalam Abu Abdillah Ahmad bin Hanbal al- Syaybani, *al-Musnad*, Mesir: Mu'assasah Qurthubah, tt, 1/37.

yang bermukim tidak diperkenankan untuk meringkas shalat zhuhur menjadi dua rakaat. Artinya, kewajibannya adalah menyempurnakan shalat zhuhur sebanyak empat rakaat, sebagaimana orang yang tidak melakukan perjalanan. Contoh lain yang memperkuat pendapat ini adalah bahwa status dua khutbah Jumat –menurut golongan ini– bukanlah merupakan pengganti dua rakaat shalat zhuhur. Sehingga menjadi jelas bahwa dua fenomena ini adalah argumen yang memperkuat bahwa shalat Jumat merupakan shalat yang berdiri sendiri. Dengan demikian, belum ada kesepakatan tentang status dari shalat Jumat itu. Hanya saja, secara umum Ibnu Hajar –sebagaimana disinggung dalam *al-Tuhfah*– cenderung untuk menganggap bahwa yang lebih valid (*ashah*) adalah yang menggolongkannya sebagai shalat yang independen.³

Para ulama (*ashhâb al-Syafi'i*) dengan argumen masing-masing saling memperkuat pendapat-pendapat mereka dengan berbagai argumen, mulai bukti-bukti nyata sampai nalar rasional. Mengutip pendapat Imam al-Nawawi, perbedaan pendapat yang muncul tidak lain bersumber dari statemen Imam Syafi'i yang berbeda (*qawl al-qadîm* dan *al-jadîd*). Al-Nawawi menambahkan, dengan mencermati beberapa permasalahan yang berkaitan dengan shalat Jumat, akan nampak implikasi dari masing-masing pendapat dalam menguatkan pernyataannya.⁴

Beberapa contoh berikut setidaknya juga dapat memperkuat pandangan yang mengatakan bahwa shalat Jumat adalah shalat yang 'mandiri'.

- Ketika seseorang shalat Jumat dengan niat zhuhur yang diringkas, dalam kitab *al-Taqrîb* disinggung bahwa jika mengikuti pendapat yang mengatakan shalat Jumat adalah shalat tersendiri (*mustaqillah*), maka shalat Jumatnya tidak sah. Pendapat ini adalah pendapat yang diprioritaskan oleh Imam al-Nawawi (*qawl ashah*). Namun jika mengikuti pendapat yang menyatakan bahwa shalat Jumat adalah shalat zhuhur yang diringkas, maka terjadi polemik

³ Muhammad Yâsin ibn 'Îsâ al-Fâdâni, *Al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 610-611.

⁴ Jalâl al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Ashbâh wa al-Nazhâir*, h. 299 dst. Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut.

lagi. Satu *wajh* mengatakan shalat Jumatnya sah, karena sudah meniatkan shalat yang hakiki, sementara satu *wajh* yang lain mengatakan tidak sah, karena belum memenuhi tujuan niat yaitu *tamyîz* (membedakan status ibadah), sehingga harus menyertakan niat terhadap suatu hal yang dapat mengkhususkan Jumat.

- Ketika seseorang melakukan shalat Jumat hanya dengan niat Jumat saja, jika memandang pendapat yang mengatakan bahwa jumat adalah shalat tersendiri, maka hal itu sudah mencukupi, pendapat inilah yang lebih kuat. Jika mengikuti pendapat yang mengatakan bahwa jumat adalah shalat yang diringkas, maka dalam hal ini terdapat dua *wajh* seperti permasalahan di atas, dimana menurut pendapat yang *shahih* tidak sah.
- Ketika seorang musafir bermakmum dengan orang yang shalat Jumat, menurut *qawl ashah* harus menyempurnakan empat rakaat, berdasarkan pendapat yang mengatakan bahwa shalat jumat adalah shalat tersendiri.

Sedangkan beberapa contoh berikut merupakan implikasi dari pendapat yang kedua; yang mengatakan bahwa shalat Jumat adalah shalat zhuhur yang diperpendek (diringkas).

- Ketika pelaksanaan shalat Jumat tiba-tiba waktu habis, menurut pendapat yang kuat (*qawl ashah*), orang yang sedang melaksanakan shalat Jumat diwajibkan meneruskan shalat zhuhur dengan tanpa mengulangi shalat yang dia lakukan.
- Tentang kebolehan mengumpulkan (*jama'*) shalat 'ashar dengan shalat Jumat bagi seorang musafir. Menurut pendapat yang mengatakan bahwa Jumat adalah shalat zhuhur yang diringkas, hal itu boleh dilakukan. Dan pendapat inilah yang lebih kuat (*ashah*) menurut pertimbangan Imam Nawawi.

Walhasil, sebagaimana ciri dari kaidah *mukhtalaf*, para ulama berbeda pendapat dalam menentukan apakah shalat jumat adalah shalat zhuhur yang diringkas atau merupakan shalat yang tersendiri, dimana masing-masing dari dua kecenderungan di atas memiliki pembenaran dalam setiap permasalahan yang menjadi cakupannya. *WaLlahu a'lam.* []

KAIDAH KE – 2

الصَّلَاةُ خَلْفَ الْمُحَدِّثِ الْمَجْهُولِ الْحَالِ هَلْ صَلَاةُ جَمَاعَةٍ أَوْ ائِفْرَادٍ ؟ وَجِهَانِ

Shalat di belakang imam yang berhadats dan tidak diketahui keadaannya, apakah termasuk shalat berjama'ah atau sendirian? Terdapat dua pendapat (wajah).

Pahala shalat berjama'ah, seperti termaktub dalam hadits Nabi saw., berbanding dua puluh derajat daripada shalat sendirian. Dalam riwayat lain pahala shalat jama'ah bahkan mencapai dua puluh lima dan dua puluh tujuh kali lipat pahala shalat sendirian. Nabi saw. sangat menganjurkan pelaksanaan shalat berjama'ah, sehingga shalat jama'ah sudah menjadi aktifitas rutin yang tidak pernah beliau tinggalkan, walaupun dalam keadaan sakit.

Dari latar belakang semacam ini, kemudian muncul perbedaan diantara ulama tentang hukum melaksanakan shalat jama'ah. Pendapat pertama mengatakan hukumnya *sunnah muakkadah*,¹ seperti yang diungkapkan Nabi dalam riwayat Bukhari dan Muslim:

صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاةِ الْفَدْلِ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً (رواه مسلم وكذا البخاري)

"Shalat jama'ah lebih utama daripada shalat sendirian dengan selisih dua puluh derajat" (H.R. Muslim dan semakna dengan riwayat Bukhari)²

Pendapat kedua mengatakan hukumnya *fardlu kifayah* bagi kaum laki-laki, hal ini dilatarbelakangi bahwa shalat jama'ah merupakan salah satu pilar utama syiar Islam. Pola pijak inilah yang

¹ *Sunnah muakkadah* adalah aktivitas ibadah sunah yang memiliki titik tekan lebih kuat, dimana hal itu menjadi rutinitas Nabi saw. yang sangat jarang sekali ditinggalkan, seperti salat sunah dua rakaat sebelum subuh.

² Muslim bin al-Hajjaj, ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Bâqi, *Shahih Muslim*, Dar Ihyâ al-Turats al-'Arabi, Beirut, I/450, nomor hadits: 650. dan Muhammad bin 'Isma'il al-Bukhari, ed. Dr. Musthafa Dib al-Bugha, *Shahih al-Bukhari*, Dar Ibn al-Katsir al-Yamamah, Beirut, I/231, nomor hadits: 619.

mewajibkan shalat jama'ah bagi kaum laki-laki dalam satu kawasan (*qaryah*), sebagaimana kewajiban menyebarkan syi'ar Islam yang harus dilakukan sebagian dari kaum lelaki.³

Memandang begitu besarnya keutamaan shalat berjama'ah sebagaimana di atas, kemudian muncullah persoalan setelah usai pelaksanaan shalat jama'ah baru diketahui bahwa ternyata imamnya berhadats. Apakah lantas pahala yang menjadi sasaran utama shalat jama'ah masih bisa diperoleh, ataukah telah hilang, atau bahkan shalatnya menjadi batal. Selanjutnya, bagaimana status shalat Jumat yang memang harus dilaksanakan dengan melibatkan imam dan makmum (jama'ah), namun ternyata shalat imamnya tidak sah. Pokok bahasan kaidah ini adalah keberadaan shalat jama'ah yang imamnya tidak ketahui apakah dalam keadaan suci atau tidak saat pelaksanaan shalat, karena setelah selesai shalat para makmum baru mengetahui bahwa sang imam ternyata berhadats, baik kecil maupun besar.

Sebagian ulama menyatakan bahwa shalat yang dilakukan di belakang imam yang hadats dan tidak diketahui keadaannya tetap sah. Berangkat dari asumsi ini, kemudian muncul dua pandangan (*wajh*); *pertama*, pendapat yang mengunggulkan bahwa shalat yang dilakukan makmum tetap bernilai jama'ah. Implikasinya dapat terlihat dalam beberapa hal berikut:

- Imam yang memimpin shalat Jumat dimana jama'ahnya telah mencapai syarat sah bilangan shalat Jumat (40 orang laki-laki mukim dan merdeka), selain imam. Jika seusai shalat ternyata imamnya diketahui berhadats, maka *qawl ashaḥ* shalat Jumatnya tetap sah, berdasarkan pendapat yang mengatakan bahwa shalatnya tetap dianggap berjama'ah. Jika mengikuti pendapat yang mengatakan shalatnya adalah shalat sendirian, maka shalat Jumatnya tidak sah.⁴
- Tetap mendapat keutamaan shalat jama'ah (menurut *qawl ashaḥ*), yakni keutamaan pahala dua puluh tujuh kali lipat dibanding shalat sendirian.

³ Lebih lengkapnya lihat Jalal al-Din al-Mahalli, *al-Mahalli*, Maktabah Dâr Ihyâ-al-Kutub al-'Arabiyah, tt, Jilid I/220-221.

⁴ Lihat dalam Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, cet. I, 1997, h. 613.

Kedua, pendapat yang mengunggulkan bahwa shalat makmum dianggap shalat sendirian (*infrâd*)—karena shalat imamnya tidak sah. Implikasinya nampak dalam permasalahan makmum yang mendapati *rukû'* nya imam. Menurut *qawl shahîh*, makmum tidak dianggap mendapatkan satu rakaat. Lain halnya jika berdasarkan pendapat yang mengatakan shalatnya tetap dianggap shalat jama'ah, maka makmum masih dianggap mendapati satu rakaat.⁵ *WalLahu a'lam.* []

⁵ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Arybâh wa Nashâ'ir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, h. 300.

KAIDAH KE – 3

مَنْ آتَى بِمَا يُبْطِلُ الْفَرَضَ دُونَ التَّفَلُّ فِي أَوَّلِهِ أَوْ آخِرَتِهِ، بَطَلَ فَرَضُهُ وَهَلْ تَبَقِيَ صَلَاتُهُ
نَفْلًا أَوْ تَبَطَّلُ فِيهِ قَوْلَانِ

Seseorang yang melakukan sesuatu yang bisa merusak fardlu pada permulaan atau tengah-tengah pelaksanaannya, tapi tidak melakukan sesuatu yang merusak shalat sunah, maka shalat fardlunya batal? Kemudian apakah shalatnya bernilai shalat sunah atau menjadi batal sama sekali? Terjadi dua pendapat.

Dalam pelaksanaan shalat, terkadang terjadi beberapa hal yang membatalkan ke*fardlu*an namun tidak membatalkan shalat itu sendiri. Semisal seseorang yang pada mulanya melakukan shalat *fardlu*, kemudian di tengah-tengah shalat ia merubah niatnya; yang semula melakukan shalat *fardlu* menjadi shalat sunah. Perihal semacam inilah yang mengantarkan pada kandungan kaidah ketiga ini.

URAIAN

Kaidah ini membahas tentang pelaksanaan ibadah *fardlu* yang pada awal ataupun di tengah-tengah pelaksanaannya terjadi hal-hal yang merusak shalat yang menjadikannya tidak dapat dinilai sebagai *fardlu* lagi. Secara otomatis dengan melakukan hal semacam ini akan merusak ke-*fardlu*-an tersebut. Namun dengan hilangnya nilai *fardlu* ini, apakah shalat yang dilakukan berubah status *fardlunya* menjadi shalat sunah ataukah menjadi batal sama sekali. Seperti halnya orang yang melaksanakan shalat zhuhur, karena mengira waktu zhuhur telah masuk, ternyata di tengah-tengah atau setelah shalat, ia tahu bahwa waktu shalat zhuhur belum masuk.

Menanggapi hal ini, dalam *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*¹ Imam Suyuthi menjelaskan bahwa ada perbedaan dalam mengunggulkan dua pendapat yang ada, yang diklasifikasikan menjadi dua bagian; *Pertama*, permasalahan yang di dalamnya pendapat yang unggul adalah pendapat yang mengatakan bahwa shalatnya berubah menjadi shalat sunah. Seperti dalam beberapa uraian berikut:

- Ketika seseorang tengah melakukan shalat *farḍlu*, tiba-tiba shalat jamaah didirikan, kemudian ia bersalam pada raka'at kedua dengan tujuan untuk mengikuti jamaah. Menurut *qawḥ ashah*, shalatnya tidak batal melainkan berubah menjadi sunah.
- Ketika melakukan shalat *farḍlu*, tidak diketahui apakah waktu shalat telah masuk atau belum. Ternyata kemudian diketahui bahwa waktu shalat ternyata belum masuk, maka shalat yang ia lakukan tetap sah dan statusnya berubah menjadi shalat sunah, sekalipun pada mulanya diniati *farḍlu* menurut pendapat yang lebih kuat. . .

Kedua, permasalahan yang di dalamnya pendapat yang mengatakan shalatnya batal secara keseluruhan lebih kuat, tidak menjadi shalat sunah. Sebagaimana dalam permasalahan di bawah ini :

- Dalam dua contoh terakhir pada bagian pertama (yang menyebutkan bahwa lebih kuat untuk menjadikan shalat sebagai shalat sunah) di atas, kealpaan yang terjadi dilatarbelakangi oleh unsur ketidaktahuan, sehingga jika terjadi tidak sampai membatalkan shalat, namun shalatnya berubah menjadi sunah. Berbeda halnya jika hal itu dilakukan dengan inisiatif sendiri dan tahu persis bahwa hal itu adalah sesuatu yang bisa merusak shalat, maka pendapat yang diunggulkan adalah shalat tersebut dihukumi batal total dan tidak bernilai sunah.
- Permasalahan orang yang melakukan shalat *farḍlu*, akan tetapi di tengah-tengah shalatnya ia merubah niatnya menjadi shalat *farḍlu* yang lain, atau shalat sunah tanpa sebab, maka shalatnya batal total. *WaLlahu a'lam.* []

¹ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, I/164.

KAIDAH KE – 4

التَّذْرُ هل يَسْتَلِكُ بِهِ مَسَلَكُ الْوَاجِبِ أَوْ الْجَائِزِ؟ قَوْلَانِ

Apakah pelaksanaan *nadzar* dijalankan seperti sesuatu yang wajib atau *ja'iz*?
Ada dua pendapat (*qawl*).

Secara sederhana, *nadzar* umumnya dilakukan saat seseorang mengharap keberhasilan sebuah pekerjaan, dengan berjanji akan mengerjakan kebaikan. Karenanya, sesuatu yang asalnya *mubâh* atau sunah ketika *dinadzari* menurut sebagian ulama hukumnya akan berubah menjadi wajib. Sebab *nadzar* pada hakikatnya adalah merupakan sebuah janji. Dan sudah maklum adanya seperti pendapat sebagian ulama bahwa hukum memenuhi janji adalah wajib.¹ Dengan demikian, *nadzar* adalah termasuk pengikatan janji yang dilakukan oleh seseorang untuk melakukan—atau meninggalkan—sesuatu. Dari sini *nadzar* dapat dikategorikan sebagai *tabarru'* (perbuatan sukarela).

KAJIAN DAN KLASIFIKASINYA

Pengertian *nadzar* secara bahasa adalah berjanji untuk melakukan sesuatu yang baik maupun buruk. Dari pengertian etimologis ini, al-Mawardi kemudian meredefinisi *nadzar* secara *syar'i* sebagai: janji untuk melakukan sebuah kebaikan saja. Sementara menurut ulama yang lain, *nadzar* dimaknai sebagai kesanggupan untuk melaksanakan *qurbah* (ibadah kepada Allah swt.) yang bukan merupakan *fardlu 'ayn* (kewajiban personal).²

¹ Sebagian lain menghukumi pemenuhan janji hanya sunah. Lihat Sayyid Al-Bakri bin Muhammad Syatha, *I'ānah al-Thālibīn*, Dar al-Fikr, juz III, h. 154.

² Sulayman bin Muhammad al-Bujayrami, *Bujairami 'ala al-Khatīb*, Dar al-Fikr, Beirut, tt, IV/370.

Dalam al-Quran, kata *nadzar* disebutkan –misalnya- dalam surah al-Hajj ayat 29:

وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ

".....dan penuhilah nadzar-nadzar mereka"

Ayat ini adalah salah satu dari beberapa bagian ayat yang menjadi dasar diwajibkannya mewujudkan sesuatu yang *dinadzari*. Patut digaris-bawahi, bahwa pada dasarnya *nadzar* adalah satu kewajiban yang harus dilakukan, namun kewajiban ini bersifat baru (aksidental/ 'âridli).³ Karena pada asalnya objek *nadzar* berasal dari sesuatu yang hukumnya sunah atau *mubâh*. Lain halnya dengan kewajiban-kewajiban asal, karena kewajiban ini berasal dari al-Quran maupun al-Hadits.

Objek atau sasaran pencapaian *nadzar* terbagi menjadi empat bagian,⁴ yang dipilah dalam klasifikasi hukum yang berbeda:

1. Perbuatan maksiat. Bernadzar untuk melakukan sesuatu yang dilarang oleh agama, menurut pendapat madzhab Syafi'i, hukumnya adalah haram dan *nadzarnya* pun tidak sah, sehingga tidak wajib membayar *kafârah*. Namun menurut sebagian pendapat masih dikenai sangsi *kafârah*. Pendapat inilah yang dipilih oleh al-Bayhaqi, karena ada hadits yang melandasinya.⁵
2. Sesuatu yang diwajibkan atau dilarang dengan tegas oleh al-Quran dan al-Hadits. Seperti kewajiban melaksanakan shalat dan larangan berbuat zina. Apabila hal seperti itu *dinadzari*, maka tidak berpengaruh pada hukum yang melekat padanya. Apabila ia tidak melaksanakan *nadzar* yang dimaksud dengan meninggalkan kewajiban dan melakukan larangan, maka ia tidak wajib membayar *kafârah*. Namun menurut pendapat lain menga-

³ Lihat Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janîyah*, Dar al-Fikr, Beirut, cet. I, 1997, h. 617.

⁴ Abi Bakr bin Muhammad ibn Abdul Mu'min Taqiyuddin al-Hishny, *Kitâb al-Qawâ'id*, Riyadl, Maktabah Al-Rusyid, cet I 1997, IV/112.

⁵ Nabi saw. Bersabda "lâ nadzra fi ma'shiab wa kafâratuh kafârah al-yamîn". Hadits ini ditakhrîf oleh Imam al-Nasâ'i dalam kitab sunannya dari Sayyidah 'Aisyah ra. dan sahabat Hushain bin 'Imran ra. Lihat keterangan selanjutnya dalam catatan kaki Abi Bakr ibn Muhammad Taqiyuddin al-Hishni, *ibid*. Namun, sebagian besar ulama hadits menyatakan bahwa hadits ini adalah hadits *dla'if*.

takan tetap wajib membayar *kafârah*, sebagaimana keterangan dalam *al-Tadhîb*.⁶

3. Kewajiban kolektif (*fardlu kifâyah*). Terbagi menjadi dua bagian, pertama kewajiban kolektif yang membutuhkan harta dan mengharuskan untuk menjalani kesulitan, sebagaimana kewajiban jihad, mengurus jenazah, dan menguburkannya. Yang demikian, hukumnya menjadi wajib apabila *dinadzari*.⁷ Kedua, kewajiban kolektif yang 'tidak membutuhkan' biaya dan tenaga sekaligus, seperti shalat jenazah, memerintahkan yang *ma'ruf* dan mencegah yang *mungkar*. Menurut pendapat yang lebih kuat (*ashah*) menjadi wajib dikerjakan apabila *dinadzari*.
4. Perbuatan-perbuatan sunah. Apabila aktivitas sunah *dinadzari*, maka hukumnya berubah menjadi wajib.⁸ Sebagaimana bernadzar untuk melakukan *i'tikâf*.

Sudah menjadi kesepakatan ulama bahwa mewujudkan sesuatu yang *dinadzari* hukumnya wajib, namun yang menjadi fokus pembicaraan di sini adalah tata cara pelaksanaannya. Dalam hal ini masih terdapat perbedaan interpretasi di antara ulama, utamanya tentang hukum pelaksanaan sesuatu yang *dinadzari*; apakah hanya bersifat boleh (*jà'iz*), sehingga boleh ditinggalkan, atukah wajib dan tidak boleh ditinggalkan.

Sebagai gambaran, *tasyahhud awwal* yang hukumnya sunah, jika di-*nadzari*, maka mestinya wajib dilaksanakan secara mutlak. Perbedaan pendapat akan nampak manakala *tasyahhud awwal* ditinggalkan; apakah diposisikan sebagai perbuatan fardlu –yang bilamana ditinggalkan dengan sengaja maka shalat menjadi batal dan bila terlupa wajib duduk kembali untuk melaksanakannya–ataukah tidak? Dalam persoalan ini, menurut pendapat yang lebih kuat (*râjih*), *tasyahhud awwal* yang *dinadzari* disamakan dengan perbuatan selain *fardlu*. Artinya, orang yang lupa *tasyahhud awwal* tidak harus kembali duduk dan melakukan *tasyahhud awwal* yang *dinadzari*.⁹ Namun perlakuan

⁶ Abu Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, Dar al-Fikr, Beirut, VIII/453.

⁷ Lebih lanjut baca Taqiyuddin al-Hishni, *Op.cit.*, IV/113.

⁸ *Ibid.*

⁹ Telaah kembali Yasin al-Fadani, *Op.cit.*, h. 618.

semacam ini, semata karena kewajiban yang timbul dari *nadzar* tersebut berbenturan dengan ketentuan yang telah sejak awal digariskan oleh syariat, sehingga tidak dihukumi wajib untuk dipenuhi.¹⁰

Dalam tataran realitas, para ulama lebih banyak yang memprioritaskan hukum wajib bagi sesuatu yang *dinadzari* dibandingkan memosisikannya seperti sesuatu yang *ja'iz*. Terbukti, seorang yang *bernadzar* untuk melakukan shalat, menurut ulama, pelaksanaannya harus seperti shalat wajib. Dengan demikian, ia tidak boleh melaksanakan shalat di atas kendaraan; tidak boleh shalat sambil duduk jika kondisi tubuh sehat dan mampu berdiri; tidak boleh digabung dengan kewajiban lain yang menggunakan tayamum dalam proses bersucinya. Artinya, shalat yang wajib dengan *nadzar* ataupun shalat yang asal hukumnya wajib, cara pelaksanaannya sama saja. Ini adalah pendapat yang kuat (*qawl ashah*).

Walaupun dalam masalah *nadzar* ini banyak ulama yang lebih menekankan aspek kewajibannya, tidak berarti hukum wajib ini berlaku secara general. Ada beberapa permasalahan *furû'iyah* dimana sisi kewajibannya memang lebih ditekankan, diantaranya adalah sebagai berikut:

1. Kewajiban berniat pada malam hari bagi orang yang *bernadzar* untuk melakukan puasa, hal ini merupakan pendapat yang kuat (*qawl ashah*). Lain halnya, jika persoalan *nadzar* berpuasa ini diberlakukan sebagaimana proses pelaksanaan puasa sunah, maka diperbolehkan berniat pada siang hari sebelum tergelincirnya matahari, seperti diperbolehkan niat pada siang hari dalam puasa sunah. Pendapat ini diungkapkan oleh *Qâdli* Husayn dalam *Ta'liq*-nya. Dalam persoalan yang sama, menurut penjelasan Imam al-Buwaythi, wajib pula menahan dari hal-hal yang membatalkan puasa (*imsâk*) pada waktu yang tersisa sebagaimana ketentuan dalam puasa Ramadhan. Namun pendapatnya ber-

¹⁰Dalam ketentuan syariat, jika terlupa meninggalkan tasyahhud awal dan langsung berdiri, maka tidak diperkenankan untuk kembali duduk, karena berarti meninggalkan kewajiban untuk menghindari larangan demi memenuhi kesunahan. Dan hal itu tidak dibenarkan, sesuai kaidah "*al-wâjib lâ yutraku illâ li wâjib*". Dan keharusan memenuhi *nadzar* tersebut berbenturan dengan larangan kembali duduk. Kalaupun misalkan *nadzar* dihukumi wajib dipenuhi, maka kewajibannya tidak bisa mengalahkan kewajiban yang telah ditetapkan syara' sejak awal. Dalam kaidah disebutkan "*Mâ tsabata bi al-syar'i muqaddamun 'ala mâ tsabata bi al-syarthi aw bi al-sabab*"

seberangan dengan keterangan yang terdapat dalam *al-Minhâj* karangan al-Nawawi dan *al-Muharrar* karangan al-Râfi'i.¹¹

2. Menurut, wajib memenuhi persyaratan yang terdapat pada hewan kurban bagi seorang yang bernadzar untuk menyedekahkan hewan ternak. Yaitu harus berupa hewan yang sudah cukup umur dan selamat dari cacat.
3. Ketika seseorang bernadzar untuk melakukan khutbah *istisqâ'* atau khutbah-khutbah yang menyamainya, maka –menurut *qawl ashah*– wajib dilakukan dengan berdiri sebagaimana kewajiban berdiri dalam khutbah shalat Jumat.
4. Nadzar untuk memberikan pakaian kepada anak yatim, yang pemberiannya tidak boleh diserahkan kepada anak yatim yang berbeda keyakinan (*kafir dzimmi*).
5. Ketika bernadzar mendatangi Masjid al-Haram Mekah tanpa ada maksud untuk haji atau umrah, maka dalam kunjungannya ke tempat suci ini harus melakukan haji atau umrah, menurut *qawl ashah*.

Disamping itu, tak sedikit jumlah permasalahan yang lebih mengunggulkan sisi kedua. Sebagaimana beberapa persoalan di bawah ini;

1. Seseorang yang bernadzar untuk membebaskan hamba (*al-'itq*), menurut *qawl ashah*, tidak dituntut harus memerdekakan hamba yang muslim atau yang berwajah menarik, melainkan cukup dengan membebaskan hamba yang kafir atau yang cacat.
2. Ketika seseorang bernadzar untuk melakukan shalat dua rakaat, kemudian dalam pelaksanaannya ia melaksanakannya hingga empat raka'at baik dengan satu kali atau dua kali *tasyahhud*, menurut *qawl ashah* dianggap sah. Begitu juga sebaliknya; ketika bernadzar untuk melakukan shalat empat raka'at, kemudian melakukannya dengan dua kali salam.¹²
3. Ketika bernadzar melakukan puasa pada hari tertentu, menurut *qawl ashah*, maka karakteristik yang terdapat pada puasa

¹¹Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Bahadur al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fî al-Qawâ'id Fiqh Syafi'i*, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet I, 2000, I/344.

¹² Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 302.

Ramadhan tidak disyaratkan padanya, seperti kewajiban membayar *kafârah* karena melakukan senggama, wajib *imsâk* (menahan diri dari yang membatalkan puasa) bila memutuskan puasa ditengah-tengah puasa, posisinya tidak dapat digantikan oleh puasa yang lain seperti puasa *kafârah* atau puasa *qadla'*. Bahkan bila kita mengutip keterangan yang lebih kuat justru mengatakan bahwa puasa *nadzar* bisa menduduki posisi keduanya (puasa *kafârah* dan *qadla*). Namun ada satu keterangan (*wajh*) yang tertulis dalam *al-Tahdzîb*, bahwa puasa pada hari yang *dinadzari* tidak bisa menggantikan keduanya sebagaimana puasa Ramadhan yang juga tidak dapat menggantikan keduanya.

4. Seseorang bernadzar untuk melakukan shalat dengan cara duduk, maka ia tidak diwajibkan untuk shalat dengan berdiri, sebagaimana tidak diwajibkannya berdiri dalam shalat sunah, walaupun ia sebenarnya mampu untuk berdiri.
5. *Nadzar* untuk melakukan *thawâf*. Dalam hal ini, pelaksanaannya wajib disertai dengan niat, sebagaimana kewajiban niat dalam *thawâf* sunah, sedangkan dalam pelaksanaan *thawâf fardlu* tidak diwajibkan untuk melakukan niat, karena sudah dicukupkan dengan niat awal ketika hendak melaksanakan haji dan umrah. Padahal karakter ini (kewajiban niat haji dan umrah) tidak terdapat dalam *thawâf nadzar* dan sunah.
6. Bernadzar untuk melakukan shalat. Dalam masalah ini, tidak satupun ulama yang menyuarakan pendapat berbeda mengenai tidak dilaksanakannya *adzan* dan *iqâmah* ketika akan melakukan shalat yang *dinadzari*. Karena keberadaan *adzan* dan *iqâmah* adalah ibadah yang hanya berhubungan dengan waktu sebagaimana keterangan *qawl jadîd*. Dalam pandangan *qawl qadîm* pelaksanaan keduanya hanya dapat dilaksanakan jika hendak melakukan shalat *al-maktûbah* (fardlu asli). Keduanya juga merupakan ibadah yang dapat dilakukan ketika hendak melakukan shalat jama'ah seperti yang disampaikan Imam Syafi'i dalam *al-Imlâ'*. Terlepas dari perbedaan itu, yang jelas keberadaan *adzan* dan *iqâmah* dalam shalat *al-mandzûrah* sama sekali tidak memiliki justifikasi.¹³

¹³ *Ibid.*, h. 304

Sebagai akhir pembahasan bab ini, ternyata ada satu kasus yang dikutip oleh al-Qamûli dalam *al-Jawhar* yang telah keluar dari area *khilaf* di muka. Yaitu masalah wajibnya menyertakan niat ketika bernadzar membaca al-Quran. Padahal jika ditilik lebih lanjut, dalam ibadah sunah ataupun ibadah *fardlu*, niat membaca al-Quran tidak menjadi kewajiban. Hal ini juga berlaku dalam permasalahan nadzar membaca shalawat kepada Nabi saw.¹⁴ *WalLahu a'lam.* []

¹⁴ Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, *Al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, h. 618-619.

KAIDAH KE – 5

هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها...؟ فيه خلاف

Yang menjadi pertimbangan utama dalam akad, lafadznya ataukah maknanya ? Terjadi khilâf.

Sebagai wujud sebuah persetujuan dan serah-terima atas transaksi yang dilaksanakan, diperlukan adanya *shighat* (bentuk ungkapan lisan). Hal ini mutlak diperlukan karena sebuah bentuk transaksi sangat berkaitan erat dengan keikhlasan hati untuk merelakan dan melepaskan harta atau jasa yang dikeluarkan. Padahal untuk mewujudkan dan menentukan kerelaan hati sangat sulit dicapai, dengan alat secanggih apapun, karena aktivitas hati –termasuk di dalamnya ikhlas– adalah sesuatu yang abstrak, maka dibutuhkan alat bantu dan sarana untuk mengungkapkan keikhlasan hati, yakni dengan menggunakan piranti bahasa. Dengan begitu transaksi tidak terhambat karena adanya kendala batiniyah.

Tapi terkadang –dan mungkin sering terjadi– pengungkapan ucapan dalam transaksi yang tidak sesuai dengan bahasa transaksinya. Seperti pengungkapan transaksi pemesanan barang (*salam*) dengan menggunakan ungkapan bahasa yang biasa digunakan dalam transaksi jual beli (*bay'*).

Jika menilik praktek di atas, dalam rumusan hukum fiqh terdapat *pentarjihan* (mempertimbangkan beberapa pendapat dengan memprioritaskan salah satunya) dan perbedaan pendapat yang menurut para ulama hal itu cukup jelas. Semisal orang yang membeli baju dengan ciri-ciri dan sifat seperti ini, seperti itu, dan sebagainya. Dalam contoh ini, bentuk kalimat (*shighat*) yang digunakan konsumen adalah bentuk kalimat yang biasanya digunakan dalam transaksi jual beli (membeli). Yang menjadi kejanggalan adalah, apakah bentuk kalimat semacam ini dikhususkan untuk transaksi jual beli atau dapat pula digunakan dalam transaksi pemesanan (*salam*). Jika dilihat dari bentuk kalimatnya, ucapan itu jelas digunakan untuk jual beli, namun jika dipandang dari makna yang terkandung didalam-

nya, bentuk kalimat itu bisa menunjukkan pada makna yang terdapat pada transaksi *salam*.¹ Dalam permasalahan seperti ini, ulama masih berbeda pendapat dalam menentukan apakah dalam transaksi tersebut yang diprioritaskan adalah bentuk kalimat (*shighat*)nya atau makna yang terkandung di dalamnya.

Menyikapi permasalahan ini, al-Zarkasyi mengelompokkan akad yang yang dihubungkan dengan kaidah ini menjadi empat bagian:²

- a. Akad yang dalam keabsahannya hanya menilik pada makna hakiki atau makna lahiriyah dari *shighat* yang digunakan, seperti akad nikah. Bentuk kalimat yang dapat digunakan dalam akad nikah harus berupa kata-kata yang berakar dari kata *nikah* dan *tazwīj* atau terjemahannya dalam bahasa lain, bukan makna kiasan yang menunjuk pada salah satu makna kalimat itu. Sehingga ketika akad nikah dilaksanakan dengan selain dua kata di atas – dan variabelnya –, maka tidak dianggap sah. Ketentuan penggunaan kata-kata ini bersifat dogmatis yang bersifat baku, tanpa bisa ditawar di luar kondisi darurat.
- b. Transaksi yang menurut *qawl ashah* harus memprioritaskan makna hakiki atau makna lahiriyah dari *shighat* yang digunakan. Seperti ungkapan "saya pesan baju yang dipakai orang ini". Karena terdapat kalimat "yang dipakai orang ini", maka kalimat di atas tidak menunjuk pada transaksi *salam*, karena dalam praktek di atas tidak terdapat unsur 'hutang' yang merupakan salah satu unsur utama dalam transaksi *salam*. Sebab pakaian yang dipesan pada saat itu sudah ada di tempat transaksi, bukan merupakan sesuatu yang harus diusahakan.³ Contoh lain, seperti ungkapan "saya membeli baju darimu yang memiliki ciri demikian dengan uang ini" kemudian dijawab dengan "baiklah saya jual". Menurut al-Rafi'i, kalimat ini menunjuk pada transaksi jual-beli,

¹ Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyah*, Dâr al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 619

² Badruddin Muhammad al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id Fiqh Syafi'i*, Maktabah al-Rusyd, Riyadl, I/2000, juz II, h. 106-107.

³ Bahkan menurut *qawl azhhar*, ucapan semacam ini juga tidak dapat diartikan sebagai transaksi jual-beli, sebab bahasa yang digunakan adalah "pesan". Namun menurut ulama lain, transaksi tersebut sah sebagai proses jual-beli dengan memandang makna implisitnya.

karena melihat dari segi lahiriyah kalimat itu. Akan tetapi ada satu pendapat yang mengatakan bahwa, kalimat itu menunjuk pada transaksi *salam*, karena memandang pada makna yang terkandung dalam ungkapan tersebut, sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam Syafi'i.

- c. Transaksi yang harus memprioritaskan kandungan makna, bukan bentuk lahir teks.
- d. Bentuk transaksi yang menurut *qawl ashah* yang dipertimbangkan (*al-mu'tabar*) adalah kandungan maknanya. Seperti ketika seseorang memberi hibah dengan syarat mendapat upah dari hibahnya. Dalam hal ini, terdapat tiga kemungkinan; *pertama*, transaksi yang dilakukan batal secara keseluruhan. *Kedua*, hibahnya dianggap sah dengan memandang pada lafadz yang digunakan (hibah). *Ketiga*, akad hibah yang demikian statusnya berubah menjadi jual beli, karena terdapat persyaratan upah. Dari ketiga kemungkinan yang di pilih *qawl ashah* adalah kemungkinan ketiga.⁴

Sebagai ringkasan akhir untuk membatasi klasifikasi di atas akan dijelaskan beberapa uraian berikut:⁵

1. Ketika bentuk susunan kalimat (*shîghat*) rancu (kontradiktif/*tahâfut*) dengan akad yang dilaksanakan, maka transaksi yang dilakukan dianggap rusak menurut *qawl masyhur*. Seperti ungkapan "saya menjual kepadamu tanpa harga."
2. Jika susunan kalimatnya tidak kontradiktif dengan maknanya, maka mempunyai dua kemungkinan; *pertama*, makna lahir kalimatnya (*shîghat*) lebih sering digunakan (*masyhur*). Dalam kondisi demikian yang dipertimbangkan (*al-mu'tabar*) dalam menentukan transaksi adalah makna lahirnya (*shîghat*), seperti contoh "saya memesan kepadamu baju ini dengan menggunakan ganti hamba ini". Dalam contoh ini yang diunggulkan adalah pertimbangan: makna lahiriahnya menurut *qawl ashah*, sehingga yang terjadi adalah akad *salam*. Hal ini terjadi, karena kata *salam* sering digunakan untuk penjualan dalam tanggungan (*bay' fi al-dzimmah*). Namun menurut sebagian pendapat, *shîghat* di atas dimaksudkan

⁴ *Ibid*, II/106-107.

⁵ *Ibid*., h. 106.

untuk transaksi jual beli. *Kedua*, jika sebuah kalimat (*shîghat*) tidak terbiasa digunakan sesuai makna lahirnya, akan tetapi justru kandungan makna kalimat yang digunakan, maka menurut *qawl ashah* makna itulah yang diberlakukan. Seperti ungkapan "Saya berikan kepadamu baju ini dengan imbalan satu juta". Ucapan semacam ini, karena tidak biasa digunakan hibah, maka yang terjadi adalah transaksi jual beli.

3. Jika kekuatan makna dan ungkapan (*shîghat*) dalam sebuah transaksi setara, menurut *qawl ashah* yang lebih dipertimbangkan adalah aspek lahiriyahnya. Alasan yang mendasari pendapat ini, karena bentuk teks dari sebuah ungkapan (*shîghat*) adalah sesuatu yang pokok (*ashl*), sedangkan kandungan makna adalah 'ikutan'nya. Dari pembagian terakhir ini, ada beberapa *furû'* sebagai implikasi yang ditimbulkannya;
 - Transaksi *ijârah fi dzimmah* jika diucapkan dengan *shîghat* salam seperti ucapan "aku memesan dua armada bus untuk rombongan dengan ketentuan ber-AC, *full music* dsb.". Maka yang dimenangkan adalah makna lahirnya, sehingga berlaku akad *salam*. Dan konsekuensinya, uang pembayarannya diserahkan pada saat transaksi, bukan setelah pemanfaatan bus tersebut. Sedangkan apabila *ijârah fi dzimmah* diucapkan dengan *shîghat ijârah*, maka menurut *qawl ashah* lebih mempertimbangkan kandungan maknanya, sehingga beralih menjadi akad *salam*.
 - Transaksi pemesanan barang (*salam*) jika diungkapkan dengan *shîghat* jual beli, yang diberlakukan adalah transaksi jual beli. Hal ini berlaku karena mempertimbangkan *shîghatnya*.⁶

WaLlahu a'lam. []

⁶ *Ibid.*

KAIDAH KE – 6

العَيْنُ الْمُسْتَعَارَةَ لِلرَّهْنِ هَلِ الْمَغْلَبُ فِيهَا جَانِبُ الضَّمَانِ أَوْ جَانِبُ الْعَارِيَةِ ؟ قَوْلَانِ

Barang pinjaman yang digadaikan, apakah yang lebih dominan –padanya- hukum dlamân (jaminan) atau hukum 'âriyah (pinjaman)? Terdapat dua pandangan.

Dalam keseharian manusia, transaksi pinjam-meminjam merupakan salah satu kelaziman yang sering dilakukan. Meminjam dianggap sebagai salah satu solusi terbaik bagi mereka yang tidak mampu untuk membeli atau menyewa. Namun mungkin saja karena terdesak oleh berbagai kebutuhan, akhirnya barang pinjaman tersebut pada satu kesempatan dijadikan sebagai jaminan hutang (*marhûn bih*: barang gadaian), baik atas izin penerima gadai ataupun tidak. Tindakan ini secara otomatis telah menimbulkan sebuah transaksi baru yang mempengaruhi keberadaan barang yang dipinjam itu. Secara sederhana, terdapat transaksi dalam transaksi lain.

Dari secuil permasalahan ini, ternyata para ulama banyak yang berbeda pendapat dalam menyikapinya. Akan tetapi, sebelum lebih jauh melangkah dalam ruang ini, ada baiknya pengertian 'âriyah dijelaskan lebih detail untuk lebih memperjelas dan memudahkan kandungan dari substansi kaidah ini .

DEFINISI

'Âriyah adalah bentuk akar kata (verb noun/*mashdar*) bagi kata *al-musta'ârah* (barang pinjaman) yang sedang dibahas dalam kaidah ini. Secara leksikal, kosa kata ini diambil dari kata 'ârah yang berarti lari untuk kemudian segera kembali. Sedangkan *i'ârah*, menurut fuqaha adalah nama barang yang dipinjam, atau terkadang diartikan

sebagai nama bagi sebuah transaksi yang menjadi sarana untuk dapat menggunakan kemanfaatan barang.¹

Hal yang paling prinsip dalam transaksi *i'ârah* adalah sesuatu yang dipinjam haruslah masih tetap utuh seperti sediakala pada saat dikembalikan kepada pemiliknya. Selanjutnya, jika barang yang dipinjam pada saat dikembalikan tidak dalam keadaan semula karena rusak atau dipakai untuk hal-hal yang tidak diizinkan, maka *si* peminjam diharuskan mengganti barang tersebut. Namun, jika barang tersebut menjadi rusak karena sebab yang diizinkan dalam penggunaannya, maka peminjam tidak wajib membayar *dlamân*² atau ganti rugi.

Dalam kaidah ini, kita disodori satu pertanyaan, bagaimana jika barang yang dipinjam digunakan sebagai jaminan hutang yang belum dibayarnya. Dalam hal ini terjadi transaksi rangkap pada satu objek barang yang dibawa oleh peminjam (*musta'îr*), yaitu transaksi *i'ârah* (pinjam-meminjam) dan penggadaian barang yang menjadi jaminan hutangnya (*rahn*).

Dalam fiqh, menggadaikan barang pinjaman hukumnya boleh, karena pada hakikatnya gadai (*rahn*) merupakan sebuah media jaminan belaka yang pada akhirnya akan dikembalikan kepada orang yang bersangkutan dalam keadaan utuh, jika tanggungan orang tersebut sudah lunas. Hal ini, tidak mempengaruhi status barang pinjaman yang merupakan milik orang lain karena pada akhirnya barang tersebut harus dikembalikan pada pemiliknya.³

URAIAN KAIIDAH

Dua transaksi pada satu objek dapat mempengaruhi penentuan status manakah yang lebih dominan baginya. Apakah ia akan dilihat

¹ Muhammad Syihabuddin al-Ramli, *Nihâyah al-Muhtaj Syarh al-Minhâj*, Dar al-Fikr, Beirut, tt, h. 117.

² Kata *dlamân* dari arti etimologisnya mempunyai makna *iltizâm* (menerima kesanggupan). Dalam istilah fiqh diartikan sebagai kesanggupan atas hak yang sudah menjadi ketetapan tanggungan orang lain atau mendatangkan orang yang mempunyai tanggungan atau kesanggupan mendatangkan barang yang ditanggung (*ayn madlmînâh*). Lihat Muhammad al-Khatib al-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, Dar al-Fikr, Beirut, II/198.

³ Zayn al-Din bin Abd al-Aziz al-Malibari, *Fath al-Mu'in* dalam Sayyid Bakri al-Dimyathi, *I'ânah al-Thalibin*, Dar al-Fikr, Beirut, III/57.

sebagai barang pinjaman yang harus diganti rugi, jika terjadi kerusakan, ataukah sebagai barang gadaian.

Menurut penjelasan Imam al-Nawawi dalam *Syarh al-Muhadzdzab*⁴, dalam menentukan yang lebih unggul (*tarjih*) dari dua kemungkinan berbeda-beda sesuai dengan permasalahannya masing-masing.

Untuk lebih jelas, di bawah ini akan diuraikan beberapa permasalahan seputar kaidah ini;

- Apakah orang yang meminjamkan berhak meminta kembali barang yang dia pinjamkan, setelah barang itu diterima oleh pihak yang menerima gadai (*murtahin*). Menurut *qawl ashah*, ia tidak diperbolehkan meminta kembali barang itu karena memandangi bahwa ia adalah barang jaminan (*dlamân*). Lain halnya, bila barang itu dipandang sebagai barang yang dipinjam (*âriyah*), maka ia diperbolehkan untuk meminta kembali barang itu.
- Jika barang tersebut dianggap sebagai barang jaminan (*dlamân*), maka pemilik barang (orang yang meminjamkan) harus mengetahui jenis, kadar jumlah, dan sifat hutangnya. Jika barang tersebut diposisikan sebagai barang pinjaman maka si pemberi pinjaman tidak disyaratkan mengetahuinya. Dalam contoh ini yang lebih kuat adalah sisi *dlamânnya*, sebagaimana keterangan *qawl ashah*; yakni orang yang meminjamkan barang harus mengetahui hal-hal yang telah disebutkan. Pendapat lain mengatakan bahwa peminjam tidak harus memberitahu kadar, jenis dan sifatnya pada pihak pemberi pinjaman.⁵
- Menurut *qawl ashah*, orang yang meminjamkan barang (*mu'îr*) boleh mendesak *musta'îr* agar menghapus jaminannya; dengan cara melunasi hutang. Hal ini berlaku, jika memandangi sisi *i'ârah* yang didalamnya diperbolehkan mencabut kembali barangnya walaupun sudah diserahkan pada pihak yang menerima gadai (*murtahin*). Berbeda apabila dipandang dari sisi *dlamân*, maka tidak boleh mendesaknya jika hutangnya sudah jatuh tempo. Hal ini berarti bahwa jika hutangnya belum jatuh tempo, maka ia boleh mendesaknya, sebagaimana orang yang menyanggupi

⁴ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Arybâh wa al-Nazhâir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 169.

⁵ *Ibid.*

(*dlamân*) untuk membayar hutang tidak boleh didesak untuk mempercepat melunasi hutang yang telah disanggupi dibayar.

Di samping beberapa contoh di atas terdapat beberapa contoh lain yang dapat dibaca dalam kitab-kitab fiqh dan kaidahnya. *Wallahu A'lam.*

KAIDAH KE -7

الْحَوَالَةُ هَلْ هِيَ بَيْعٌ أَوْ اسْتِيفَاءٌ؟ خِلَافٌ

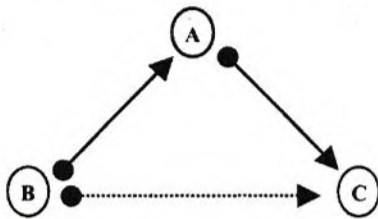
Apakah status *hiwâlah* adalah bay' atau *istifâ'* (memenuhi hak orang lain)?
Terjadi perbedaan pendapat.¹

Dalam khazanah hukum Islam, istilah *hiwâlah* (pengalihan tanggungan hutang) tidak lagi asing. Dalam kitab-kitab klasik, *hiwâlah* secara bahasa diartikan berpindah atau sinonim dengan kata *intiqa'l*. Dalam istilah fuqaha *hiwâlah* adalah proses pengalihan tanggung jawab pembayaran hutang dari *muhi'l* kepada *muha'l 'alayh*. Transaksi *hiwâlah*, melibatkan tiga orang; pertama adalah orang yang mentransfer hutang (*muhi'l*), kedua, orang yang menerima pengalihan hutang (*muhtâl*), dan terakhir adalah orang yang mempunyai tanggungan kepada *muhi'l* yang ditransfer pada *muhtâl* atau yang disebut sebagai *muha'l 'alayh*.

Selain itu, transaksi inipun harus mengaitkan pula hutang *muhi'l* kepada *muhtâl*, dan hutangnya *muha'l 'alayh* kepada *muhi'l*. Jadi posisi *muhi'l* adalah sebagai inti dari akad *hiwâlah*. Contoh; si A (*muhi'l*) punya hutang pada si C (*muhtâl*), sedangkan si B (*muha'l 'alayh*) punya hutang pada si A. Kemudian si A ingin melunasi hutangnya kepada si C. Akan tetapi pembayarannya dengan hutang si B yang harus dibayarkan pada si A, sehingga tanggungan hutang si B dialihkan ke tanggungan si A yang berada pada si C.

¹ Sebenarnya banyak status yang disandang oleh *hiwâlah* ini. Diantaranya ada yang menyebut bahwa *hiwâlah* sebenarnya adalah pemenuhan hak yang dilakukan oleh pihak yang beratnggungjawab untuk dalam pemindahan hutang (*muha'l alayh*), pengguguran hak -dari pihak dari *muha'l-* dengan ganti tertentu, penjualan barang dengan barang secara *taqdiri (de jure)*, penjualan barang yang dibeli dengan hutang, penjualan hutang dengan hutang yang telah mendapatkan dispensasi karena sebenarnya jual beli jenis ini pada permulaannya tidak diperbolehkan. Dari beberapa pendapat ini, yang paling kuat adalah dua pendapat yang terakhir. Yaitu pendapat *hiwâlah* adalah bentuk jual beli barang yang dibeli dengan hutang dan penjualan hutang yang dibayar hutang. Lihat Muhammad Yasin al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janijah*, Dar al-Fikr, cet. I, 1997, h. 623-624.

Dari latarbelakang contoh inilah kemudian si A disebut sebagai *muhil* atau orang yang mengalihkan tanggungjawab pembayaran hutangnya pada si B, kepada si C yang disebut sebagai *muhtal*. Sedangkan orang yang terkena 'imbas' dari pemindahan hutang disebut sebagai *muhâl 'alayh* yang dalam hal ini adalah si B.



Keterangan:

A : *Muhil*

B : *Muhâl 'Alayh*

C : *Muhtâl*

—————▶: Jalur Piutang

.....▶: Jalur Pembayaran

URAIAN

Mengutip keterangan yang terdapat dalam kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*² tentang esensi *hiwâlah*, apakah ia adalah jual beli hutang dengan hutang yang lain (*bay' al-dayn bi al-dayn*) atau pelunasan hutang (*istifâ'*), al-Nawawi sebagai ahli *tarjih* dalam *Syarh al-Muhadzdzab* mengatakan bahwa, dalam menentukan esensi *hiwâlah* ada banyak perbedaan; dalam satu tempo ia lebih cenderung berstatus *bay'*, dan pada sisi yang lain ditentukan dengan *istifâ'*.

Jika yang dipertimbangkan dalam *hiwâlah* adalah tidak disyaratkan adanya kerelaan dari orang yang bertanggungjawab atas pemindahan hutang dari seorang *muhil* (*muhâl alayh*), maka sebenarnya *hiwâlah* cenderung dapat dikatakan sebagai *bay' al-dayn bi al-dayn*. Hal ini berlaku, karena baik orang yang memindahkan tanggungan (*muhil*) maupun orang yang menerima pemindahan hutang (*muhtâl*), dengan sebab *hiwâlah* itu, keduanya memiliki sesuatu (*dayn*) yang sebelumnya tidak ia miliki.³

Lebih jelasnya, jika mengikuti pendapat yang mengatakan *hiwâlah* adalah jual beli, maka seakan-akan *muhil* menjual hutang yang menjadi tanggungan *muhâl 'alayh* kepada *muhtâl*, yakni dibeli dengan hutang yang menjadi tanggungan *muhil*. Sedangkan menurut pendapat yang

² Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Dar al-Kitab-al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 310

³ Abdullah al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, cet. I, 1997, h. 624.

mengatakan *hiwâlah* adalah *istifa'*, seakan-akan *muhtâl* telah mengambil haknya dari *muhîl*, lalu dihutangnya kepada *muhâl 'alayh*.⁴

Pemberian status *hiwâlah* dalam tinjauan hukum akan sangat berpengaruh pada transaksi atau aktifitas selanjutnya. Untuk lebih jelasnya anda dapat melihatnya dalam contoh-contoh di bawah ini:

- Menurut *qawl ashah* dalam *hiwâlah* tidak dapat ditetapkan adanya *khiyâr*, karena berdasar bahwa esensi *hiwâlah* adalah *istifa'*. Lain halnya dengan pendapat lain yang menetapkan adanya *khiyâr*, karena memandang esensi *hiwâlah* adalah *bay'*.
- Apabila seorang membeli hamba dengan harga seratus juta, akan tetapi pembayaran itu dilakukan dengan cara *hiwâlah* kepada seseorang, kemudian hamba itu dikembalikan karena ada cacat, menurut pendapat *qawl azhhar* transaksi tidak sah. Hal ini berdasarkan pendapat bahwa *hiwâlah* adalah *istifa'*. Sedangkan pendapat yang kedua mengatakan sah, karena berdasar hakikat *hiwâlâh* adalah *bay'*.
- Apakah boleh ber*hiwâlah* dengan menggunakan alat pembayaran (*tsaman*) pada masa *khiyâr*. Menanggapi hal ini Ibn al-Rif'ah dalam *al-Tatimmah* memperinci menjadi dua. Pertama, jika hakikat *hiwâlah* adalah *istifa'*, maka hal itu boleh. Sebagaimana pengalokasian barang pada tempo *khiyâr*. Yang menurut pandangan *qawl ashah* diperbolehkan. Kedua, jika *hiwâlah* adalah *bay'*, maka hal itu tidak boleh dilakukan.
- Jika *muhtâl* menyaratkan pemberian jaminan (*rahn*) hutang dari *muhâl 'alayh* atau menjamin adanya orang yang menanggung hutang (*dlâmin*), maka menurut *qawl ashah* tidak sah karena memandang bahwa *hiwâlah* adalah *istifa'*. Lain halnya jika *hiwâlah* dipandang sebagai *bay'*, maka hal itu diperbolehkan.
- Menurut *qawl ashah* tidak sah mentransfer kepada orang yang tidak punya hutang, karena *hiwâlah* adalah *bay'*. Menurut pendapat lain, *hiwâlah* seperti ini diperbolehkan, karena memandang bahwa *hiwâlah* adalah *istifa'*.
- Menurut *qawl ashah* tidak disyaratkan adanya *ridlâ* (kerelaan hati) dari pihak *muhâl 'alayh*, karena hutang yang menjadi tanggungjawab *muhâl a'layh* adalah merupakan hak *muhîl*, sehingga tidak bergantung pada orang lain dalam pengalokasiannya. Lain lagi,

⁴ Muhammad al-Khatib al-Syirbini, *Mughni al-Muhtâj*, Dar al-Fikr, Beirut, II/193.

jika dilihat bahwa *hiwâlah* adalah *istifâ'*, maka disyaratkan ridla dari *muhâl 'alayh*, karena hal itu sama dengan memberikan hutang kepada *muhâl 'alayh*, sehingga tidak mungkin menghutangnya tanpa keikhlasan hati dari *muhâl 'alayh*.

- Perbedaan dalam permasalahan angsuran transaksi pembebasan hamba (*nujum al-kitâbah*) antara angsuran yang digunakan sebagai alat pembayaran hutang (*al-hiwâlah bihâ*), dan angsuran yang dibayar dengan hutang (*al-hiwâlah 'alayhâ*). Contoh bentuk yang awal; *al-hiwâlah biha*: seorang hamba mempunyai tanggungan angsuran pada majikannya, sedangkan majikannya mempunyai hutang pada Andi—misalnya—sebagai orang ketiga, kemudian pembayaran hutang majikannya dibayar dengan angsuran hak kebebasan itu (*nujum al-kitâbah*). Jadi dengan urutan semacam ini, hamba menyandang status sebagai *muhâl alayh*, majikan sebagai *muhîl*, dan Andi sebagai pihak ketiga. Contoh bentuk kedua; *al-hiwâlah 'alayhâ*: seorang hamba yang mempunyai tanggungan cicilan pada majikannya sedangkan Andi (pihak ketiga) mempunyai tanggungan hutang pada hamba tadi, kemudian tanggungan hutang Andi digunakan sebagai pembayaran tanggungan cicilan itu. Dengan urutan semacam ini, hamba menyandang status sebagai *muhîl*, majikan sebagai *muhtâl*, dan pihak ketiga sebagai *muhâl 'alayh*. Dalam menanggapi hal ini ada beberapa pendapat (*wajah*), *pertama*: sah, berdasarkan pandangan bahwa *hiwâlah* adalah *istifâ'*, *kedua*: tidak boleh, berdasarkan pandangan bahwa *hiwâlah* adalah *bay'*, *ketiga*: sah dalam bentuk yang pertama bukan bentuk yang kedua.
- Ketika *muhâl 'alayh* disyaratkan harus kaya dan mampu, kemudian tempo hari mendadak bangkrut. Menurut *qawl ashah*, *muhâl alayh* tidak boleh mencabutnya, berdasar bahwa *hiwâlah* adalah *istifâ'*. Sedangkan pendapat yang lain mengatakan bahwa *hiwâlah* ketika *muhâl 'alayh* bangkrut tetap sah, karena berpijak bahwa *hiwâlah* adalah *bay'*.
- Jika seseorang mengucapkan kepada pemilik hutang (*mustahiq al-dayn*) "Transferlah hutangmu yang menjadi tanggungan Zayd dengan syarat kamu membebaskan hutangnya", kemudian pemilik hutang rela dan menerima atas tawaran itu, menurut sebagian pendapat, hal itu dianggap sah dan menurut pendapat yang lain tidak sah. Dari ungkapan di atas status yang disandang oleh orang

yang mempunyai hutang adalah sebagai *muhîl* sekaligus sebagai *ashîl* (orang yang ditanggung) dan orang yang dibebaskan hutang posisinya sebagai orang yang ditanggung (*muhîl 'alayh*), sedangkan orang yang memerintah posisinya sebagai orang yang menjamin (*dlâmin*). Pendapat yang mengatakan sah, karena menilik bahwa *hiwâlah* adalah *bay'*, sedangkan pendapat yang mengatakan tidak sah, karena *hiwâlah* adalah *istifâ'*, dengan alasan orang yang ditanggung (*ashîl*) sudah tidak mempunyai hutang yang seharusnya menjadi tanggungan *muhîl 'alayh*. Beberapa keterangan ini sebutkan dalam kitab *al-Silsilah*.

- Jika salah satu diantara penjual dan pembeli mentransfer barang *ribawi*; dalam hal ini pembeli sebagai *muhtâl* sedangkan penjual sebagai *muhîl*, bisa juga pembeli sebagai *muhtâl* sedangkan penjual sebagai *muhîl*, dan melakukan serah terima di tempat (*majlis al-aqad*), menurut *qawl ashah* tetap tidak diperbolehkan, karena berdasar bahwa *hiwâlah* adalah *bay'*, sebagaimana pendapatnya Imam al-Subuki dalam *Takmilah Syarh al-Muhadzdzab* yang diambil dari penjelasan Imam Syafi'i. Dan jika menilik pada pendapat bahwa *hiwâlah* adalah *istifâ'*, maka hal itu diperbolehkan.

WalLahu a'lam. []

KAIDAH KE – 8

الابْرَاءُ هَلْ هُوَ اسْتِقْطٌ أَوْ تَمْلِيكٌ؟ ... قَوْلَانِ

Apakah pembebasan hutang (ibrâ') adalah pengguguran hutang ataukah pemberian milik terhadap hutang? Terdapat dua qawl.

Dalam diskursus fiqh klasik tidak dijumpai bab yang secara khusus menjelaskan permasalahan *ibrâ'*. Akan tetapi, esensi *ibrâ'* banyak dibicarakan dalam bab lain yang tidak secara khusus membicarakannya, seperti dalam bab *shulh* (perjanjian damai). *Ibrâ'* adalah satu alternatif *shulh* yang ditawarkan, jika sebelumnya terjadi sengketa antara pihak penghutang (*dâ'in*) dan pihak yang menghutang (*madîn*). Di dalam bab *shulh*, *ibrâ'* dibagi menjadi dua. Pertama, *ibrâ'* yang berupa pembebasan tanggungan hutang dengan hanya mengurangnya. Kedua, *ibrâ'* yang membebaskan hutang secara total.

Dari kepehaman di atas bisa diambil kesimpulan bahwa transaksi *ibrâ'* bisa terjadi hanya dalam permasalahan terkait dengan hutang. Berangkat dari penjelasan di atas, *ibrâ'* secara umum dapat diartikan sebagai pembebasan hutang pada pihak yang berhutang. Menanggapi hakikat *ibrâ'* yang sebenarnya, dalam diskursus fiqh klasik terjadi beberapa perbedaan antar *ashhab al-Syafi'i*; tidak ada kata sepakat yang diungkapkan mereka, dalam mengomentari tentang rahasia yang tersimpan dibalik *ibrâ'*; apakah *ibrâ'* termasuk dalam kategori *isqâth* atau *tamlîk*. Hal itu terjadi, karena adanya tarik ulur konsekuensi *ibra'* yang berbeda dalam berbagai cabang masalah yang mereka bahas.

Ulama yang menyatakan bahwa *ibra'* adalah *tamlîk*¹, seperti yang tercatat dalam *qawl jadid*, berdasarkan bukti bahwa dalam proses *ibra'*,

¹ *Tamlîk* yang dimaksud disini adalah pemberian yang dilakukan pemberi hutang (kreditur) pada orang yang hutang (debitur) terhadap apa yang sebenarnya menjadi

pembebas hutang (*mubri'*) disyaratkan harus mengetahui kadar, jenis dan sifat dari barang yang dibebaskan hutang (*mubra' minhu*). Alasan ini sangat logis, karena pada prinsipnya *ibra'* adalah sebuah proses yang mengedepankan kerelaan hati dari pembebas hutang pada barang yang akan 'dilepaskannya'. Prinsip ini tidak mungkin dapat dijumpai pada hal-hal yang tidak diketahui kadar dan sifat-sifatnya (*majhûl*) oleh pihak *mubri'*. Baik kuantitas jumlah, jenis hutang, atau sifatnya. Sehingga, dari rentetan latar belakang ini, pantaslah apabila ulama berkesimpulan bahwa, *ibrâ'* termasuk dalam kategori *tamlîk*.

Ulama yang getol mendukung pendapat pertama ini secara argumentatif mengutarakan sebuah pernyataan: "kalaulah *ibra'* hanyalah sebuah proses pengguguran hutang (= *isqâth*, sebagaimana akan dijelaskan nanti), pastilah *ibra'* akan dibenarkan pada perkara yang *majhûl*".

Dalam peninggalan catatan (*manuskrip*) yang ada dalam *qaww qadîm* terdapat pernyataan, bahwa *ibrâ'* adalah *isqâth*. Ada bukti kasus yang menguatkan pendapat ini. Yaitu, bahwa *qabûl* atau ungkapan penerimaan pembebasan hutang tidak disyaratkan dalam *ibrâ'*. Padahal dalam proses *tamlîk* —jika mengandaikan *ibra'* termasuk kategorinya— harus memenuhi syarat *qabûl*. Dengan demikian, prinsip ini akan sangat selaras dengan pernyataan sebagian ulama lain yang menyatakan bahwa *ibra'* adalah *isqâth*.

Dan layak menjadi catatan, ternyata ulama lebih banyak yang setuju dengan pilihan *isqâth*. Sebab *isqâth* dianggap lebih 'ringan', hal ini dibuktikan bahwa seseorang yang hanya tinggal-terima dan menyampaikan ungkapan persetujuan pembebasan hutang (latar belakang pendapat *ibra'* adalah *isqâth*) lebih mudah dibandingkan dengan syarat tahunya *mubri'* terhadap hutang yang akan dibebaskan (latar belakang pendapat *ibra'* adalah *tamlîk*).

Syekh Yasin melengkapi kronologi ulama yang lebih cenderung dengan *ibra'* adalah *isqâth* karena alasan 'ringannya'. Dalam hal ini mereka menampilkan sebuah bukti dengan banyaknya ulama yang memperbolehkan akad *mu'âthah* (Jawa, *lung-lungan*.) dalam jual beli dan *hibah*. Dan mereka sama sekali tidak memperbolehkan jual beli dan *hibah* barang yang tidak ada (*ghayb*). Ternyata dalam jual beli

tanggungannya. Baca Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, h. 626.

mu'âthah ada sedikit toleransi, yaitu tidak adanya syarat *qabul*, sama dengan latarbelakang *ibrâ'* adalah *isqâth*.² *WalLahu a'lam.* []

² Muhammad Yasin al-Fadani, *Fawâ'id al-Janiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, h. 626.

KAIDAH KE – 9

الإقالة هل هي فسخ أو بيع ..؟ قولان

Apakah *iqâlah* termasuk pembatalan jual beli atau jual beli kembali ?
Terdapat dua qawl.

I *qâlah* dalam wacana fiqh merupakan alternatif dan solusi jalan buntu atas transaksi yang telah terjadi (*lâzim*). Karena manusia sering kali menyesal setelah melakukan tindakan. Penyesalan seseorang kerap disebabkan oleh berbagai hal termasuk karena kecerobohan dirinya sendiri. Seperti ketika melakukan transaksi jual beli, terkadang seseorang merasa ada ketidakcocokan pada barang yang telah dibelinya.

Iqâlah secara etimologi mempunyai arti menghilangkan (*al-rafu*). Sedangkan dalam istilah fiqh biasa diartikan sebagai kesepakatan dua orang yang telah melakukan transaksi untuk membatalkan transaksi tersebut secara sukarela.

Yang perlu menjadi catatan, *iqâlah* dapat terlaksana hanya pada transaksi yang telah terlaksana (*lâzim*); yaitu sebuah transaksi yang syarat dan rukunnya telah terpenuhi. Dalam kondisi demikian, masing-masing pelaku transaksi (*âqidayn*) tidak diperkenankan membatalkan transaksi tersebut, kecuali atas persetujuan pihak lainnya. Sebagai contoh adalah transaksi jual beli dan sewa-menyewa. Kedua jenis transaksi ini ketika telah terlaksana (*luzûm*) tidak boleh dibatalkan kecuali atas persetujuan keduanya.

Sedangkan dalam transaksi *jà'iz*, yakni transaksi yang masing-masing pelaku transaksi berhak membatalkan transaksi, tanpa persetujuan pihak lain, tentu tidak terdapat *iqâlah*. Karena masing-masing berhak membatalkan akad dimanapun atau kapanpun. Sehingga dapat disimpulkan bahwa *iqâlah* merupakan alternatif yang membuka jalan keluar dari ikatan yang kaku bagi mereka yang tidak mampu memutuskan transaksi itu.

Hukum *iqâlah* pada mulanya adalah diperbolehkan (*mubâh*). Namun dapat berubah menjadi sunah jika diduga ada pelaku transaksi

yang merasa menyesal setelah melaksanakan transaksi tersebut. Orang yang melihat kawan bisnisnya menyesal terhadap transaksi yang dilakukannya, disunahkan untuk melakukan *iqâlah*.

Syarat-Syarat *Iqâlah*

Untuk terlaksananya *iqâlah*, harus melalui syarat-syarat sebagai berikut:

1. Kerelaan dari masing-masing pelaku transaksi.
2. Kondisi barang yang menjadi obyek transaksi tidak mengalami perubahan dan pengurangan.

Untuk syarat kedua ini, Imam Malik tidak menganggapnya sebagai sesuatu yang penting. Sebab, menurutnya *iqâlah* dapat terlaksana walaupun ada unsur pengurangan dan penambahan. Dan jika diselidik lebih jauh, ternyata Imam Malik mempunyai argumentasi bahwa *iqâlah* sebenarnya merupakan jual beli yang baru. Karena pada dasarnya *iqâlah* adalah pemindahan hak milik dengan disertai dengan ganti (*'iwadl*) yang telah disepakati kedua belah pihak, walaupun terjadi pengurangan atau penambahan. Pendapat ini barangkali lebih mampu didialogkan dengan realitas kekinian, yang biasanya-pelaku bisnis tidak akan membatalkan transaksi, jika yang menuntut pembatalan itu tidak mau mengurangi haknya.¹

Rukun-Rukun *Iqâlah*

Sebagaimana transaksi lain, *iqâlah* juga memiliki rukun sebagai prasyarat mutlak keabsahannya. Secara spesifik *iqâlah* harus memenuhi dua rukun sebagai berikut;

1. Harus dengan *ijab qabûl* atau serah terima.
2. *Ijab qabûl* dilakukan di tempat transaksi (*majlis al-'aqd*).

Mengapa *Iqâlah* Disunahkan

Kita mungkin sedikit dapat meraba dengan berlakunya *iqâlah*, maka gerak-gerik manusia dalam bertransaksi akan lebih bebas dan leluasa. Di samping itu, *iqâlah* juga mungkin dapat menjadi "juru penyelamat" dari kerugian yang tidak diinginkan pihak yang bertransaksi.

¹ Baca ulasan singkat ini dalam Dr. Musthafâ Dib al-Bughâ, *al-Fiqh al-Manhaji*, Dâr al-Qalam, Damaskus, Syria, h. 47-48

Realitas berbicara, para pelaku bisnis dalam berniaga hampir dapat dipastikan telah melalui proses pematangan strategi dan survei di lapangan. Akan tetapi di tengah perjalanan, karena berbagai sebab yang mungkin muncul, mereka terkadang berbalik haluan. Pantaslah jika Nabi Muhammad saw. bersabda:

مَنْ أَقَالَ مُسْلِمًا أَقَالَهُ اللَّهُ عَثْرَتَهُ (رواه أبو داود)

"Barang siapa rela membatalkan transaksi terhadap seorang muslim, niscaya Allah akan melebur kesalahannya (di hari kiamat)." (HR. Abu Dawud)²

DIALEKTIKA HUKUM IQĀLAH

Persoalan status *iqālah*, apakah dikategorikan *bay'* atau *faskh*, sebenarnya sama-sama bisa mendapat legitimasi dan justifikasi hukum. Tinggal bagaimana mencermati dan menelisik pendapat-pendapat fuqaha'. Kenyataannya, para fuqaha sekali tempo memberi status *iqālah* sebagai *bay'*, pada saat yang lain justru menamainya dengan *faskh*. Jadi langkah yang diambil harus ekstra teliti dan hati-hati dalam menilai potensi yang lebih dominan (*al-mughallab*).

Deskripsi perbedaan pendapat di atas dapat dilihat dalam dua contoh kasus di bawah ini:

1. *Khiyār* tidak dibenarkan dalam *iqālah*. Ini berawal dari *qawl ashah*, yang mengatakan bahwa *iqālah* adalah termasuk kategori *faskh*. Sementara pendapat lain (*muqābil al-ashah*) yang menyatakan bahwa *iqālah* adalah *bay'*, tentu menyatakan bahwa *khiyār* dalam *iqālah* dapat dibenarkan.
2. Apabila terjadi kerusakan pada barang yang diperjual-belikan yang sudah berada di tangan pembeli, bila *iqālah* dianggap *bay'*, maka *iqālah* menjadi gugur; artinya *bay'* tetap dalam keadaan semula. Namun apabila kita setuju bahwa *iqālah* adalah *faskh*, maka pembeli harus mengganti barang yang rusak dengan harga interval yang berlaku pada waktu antara transaksi dan penerimaan barang yang paling minim.

² Abu Dawud Sulayman bin al-Asy'ats al-Sajistani, ed. Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid, *Sunan Abi Dawud*, Dar al-Fikr, Beirut, III/274, nomer hadits: 3460.

Dalam *al-'Ubbān*nya, Ibn Hajar al-Haytami menyatakan, bahwa *iqâlah* sebenarnya punya persamaan dengan *bay'*. Akan tetapi para ulama lebih cenderung, dalam kasus kedua ini, untuk mengkategorikan *iqâlah* sebagai *faskh*. Karena kesamaan *iqâlah* dengan *faskh* lebih dominan.

Menyelidik kebenaran status *iqâlah*, perbedaan itu terlihat ketika kita melihat kasus seseorang yang membeli hamba kafir yang masuk Islam dari penjual yang kafir pula, kemudian si pembeli mengharapkan *iqâlah*. Menurut pendapat yang menyatakan bahwa *iqâlah* adalah *bay'*, *iqâlah* tidak bisa terjadi. Menurut pendapat yang menyatakan bahwa *iqâlah* adalah *faskh*, hal itu bisa dibenarkan, karena memandang predikat kafir yang melekat padanya adalah termasuk cacat, sehingga dalam keadaan seperti itu mengakibatkan ia diperbolehkan untuk merusak atau meneruskan transaksi itu (*khiyâr*). Sehingga kasus ini disamakan sebagaimana mengembalikan barang yang disebabkan cacat. Dalam kasus ini, pendapat yang menyatakan bahwa *iqâlah* adalah *faskh* merupakan *qawl ashah*.

Contoh lain adalah kesepakatan untuk melakukan *iqâlah* yang terjadi dalam transaksi yang bersentuhan dengan barang-barang *ribawi*. Jika menilik *iqâlah* adalah *bay'*, maka proses pelaksanaan serah terima harus dilakukan dalam di tempat transaksi itu. Namun dalam kasus ini pendapat yang lebih kuat *iqâlah* terkategori *faskh*, sehingga proses serah terima tidak harus dilakukan dalam tempat transaksi (*majlis al-'aqd*).³ *Wallahu a'lam* []

³ Contoh di atas adalah kutipan dari sekian banyak contoh yang terdapat dalam karya Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Dar al-Kitab al-'Ambi, cet. IV, 1998, h. 313

KAIDAH KE – 10

الصَّدَاقُ الْمَعِينُ فِي يَدِ الزَّوْجِ قَبْلَ الْقَبْضِ مَضْمُونٌ ضَمَانٌ عَقْدٌ أَوْ ضَمَانٌ يَدٌ ؟ .. قَوْلَانِ

Maskawin yang telah dinyatakan dalam akad sebelum diterima oleh istri, apakah dijamin oleh suami berdasarkan akad atau dijamin sebagai barang yang diambil dari tangan istri? Terdapat dua pandangan.

Dalam sebuah pernikahan, seorang suami mempunyai kewajiban untuk memberikan *mahar* (mas kawin). *Mahar* yang wajib diberikan oleh sang suami tidaklah harus berupa barang yang bernilai mahal. Sang suami wajib memberikannya, walaupun *mahar* itu terbuat dari besi yang melingkar, sebagaimana yang telah diceritakan dalam sebagian hadits Nabi saw. Karena pada satu sisi, pernikahan identik dengan transaksi jual beli -yang di dalamnya terjadi tukar menukar antara dua pihak. Namun dalam konteks ini, sangatlah tabu jika dalam pernikahan dikatakan bahwa dengan menikah berarti seorang suami membeli *budlu'* (alat kelamin) dari seorang perempuan. Padahal sebenarnya yang terjadi dalam sebuah akad pernikahan hanyalah sebatas untuk "memanfaatkan" (*haqq al-intifa'*) *budlu'* seorang perempuan tersebut, bukan berarti memiliki kemanfaatan atasnya (*haqq al-manfa'ah*). Karena kalau ia menjadi hak milik bagi sang suami, tentu bagi suami boleh-boleh saja untuk menyewakan manfaat dari *budlu'* istrinya. Namun tidak demikian adanya.

Dengan demikian sangatlah tepat jika pemberian mas kawin itu sebagai timbal balik atas kemanfaatan yang didapatkan oleh suami. Disamping itu pula, pemberian mas kawin lebih jauh bertujuan untuk memberikan kebahagiaan kepada sang istri dan sebagai ungkapan rasa kasih sayangnya yang timbul dari lubuk hati seorang suami.

Dasar disyariatkannya pemberian *mahar* adalah firman Allah surah al-Nisâ' ayat 4:

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً

"Berikanlah mas kawin kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan"

Dalam ayat ini, kata *أترا*, menunjukkan kewajiban memberikan *mahar*.¹ Sedangkan penyebutan *mahar* dalam akad nikah hanya disunahkan saja, menurut al-Mâwardi dan al-Mutawali.

Adapun hal-hal yang bisa digunakan untuk *mahar* adalah sesuatu yang bisa untuk dijual baik berupa materi, manfaat ataupun hutang sekalipun. Dan syara' tidak menetapkan batasan pasti jumlah maksimal atau minimal. Namun, maskawin tersebut disunahkan tidak kurang dari sepuluh dirham (dalam rangka keluar dari perbedaan pendapat Imam Abu Hanifah yang menyatakan bahwa maskawin yang diberikan oleh sang suami minimal sepuluh dirham). Sedangkan batasan maksimal disunahkan untuk tidak melebihi jumlah nominal lima ratus dirham.

URAIAN

Selanjutnya, status *mahar* yang berada di bawah genggaman suami dan belum diserahkan kepada istri, apakah masuk dalam kategori *dlamân akad*² atau *dlamân yad*³. Artinya *mahar* yang yang

¹ *Mahar* adalah sesuatu yang wajib diberikan sebab *nikah*, *wathî*, dan menghilangkan kemanfaatan *budlu'* (*tafwit budl'*). Lihat, Muhammad al-Khatib al-Syirbini, *Mughni al-Muhtâj*, Dar al-Fikr, Beirut, III/220.

² *Dlamân al-'aqd* adalah sesuatu yang harus ditanggung seseorang dengan barang sebandingnya (*al-muqâbil*). Dalam hal ini barang yang sebanding adalah *mahar mitsil* sehingga berakibat *mahar* tersebut statusnya seperti halnya barang yang dijual yang masih dalam kekuasaan penjual. Menurut pendapat ini *mahar* tersebut tidak boleh dijual begitupun juga dengan kebijakan-kebijakan yang lain seperti pewakafan dll. Menurut pendapat ini, pernikahan seseorang menjadi batal jika *mahar* yang akan diberikan mengalami kerusakan. Lihat Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 629. Sedangkan secara lebih umum kata *dlamân* dalam istilah fiqh memiliki banyak pengertian sehingga tidak dapat diwakili oleh kata-kata dalam Bahasa Indonesia secara tepat dalam satu tema khusus. *Dlamân* bisa bermakna *kafâlah*, *gharamah al-mutlâfât*, *al-maghshûbât*, *al-ta'yîbât*, *al-taghyîrât*, makna *dlamân al-mâl waltizâmahu*, makna *wadl' al-yad 'ala al-mâl*, dll. Kemudian sebab-sebab terjadinya *dlamân* menurut Syafi'iyah dan Hanabilah ada tiga bentuk; pertama: akad (*al-'aqd*) seperti *isaman* yang belum diterima, kedua *al-yad* (kekuasaan) seperti *wad'ah* (titipan), *ghashab*, ketiga: *itlâf* (perusakan). Dan Syafi'iyah menambahkan satu sebab lagi yaitu *al-hailulah* (memindah), seperti memindah *maghshûb* ke lain negara, maka pemiliknya saat itu juga, boleh minta ganti rugi dengan nilai nominalnya. Dan ketika *maghshûbnya* dikembalikan, maka uangnya juga dikembalikan. Lebih jelasnya lihat *Mawsu'ah al-Fiqhiyyah*, h. 219 dan 227, dalam *Jamî al-Fiqh al-Islami*.

masih dalam kekuasaan suami masih terkait dengan *dlamân*, sehingga hukum-hukum yang berlaku di dalamnya pun harus mengikutinya pula. Dengan begitu, *mahar* dapat diposisikan seperti *tsaman* (alat tukar) yang belum diserahkan, jika ditinjau dari *dlamân al-aqad* dan dapat disetarakan seperti *wadi'ah* (titipan), jika dilihat dari *dlamân al-yad*.

Imam al-Suyuthi mengatakan, bahwa dalam permasalahan ini banyak perbedaan dalam mengunggulkan salah satu dari dua kemungkinan. Pernyataan ini tertulis dalam kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, diantaranya;

- Menurut *qawl ashah* tidak boleh menjual *mahar* sebelum diserahkan kepada istri, berdasar bahwa hal itu adalah *dlamân al-'aqd*. Sedangkan menurut pendapat yang kedua dinyatakan sah, karena berdasar pada *dlamân al-yad*.
- Jika *maharnya* rusak dengan sendirinya atau dirusak oleh suami sementara *mahar* itu masih berada dalam tangan suami, maka *maharnya* batal dan istri diberikan *mahar mitsil*⁴. Demikian menurut *qawl ashah*, berdasar pada *dlamân al-'aqd*. Sementara menurut pendapat lain, *mahar* yang telah dipersiapkan tidak dianggap rusak rusak sehingga ia wajib mengganti dengan nilai yang sama dengan mahar yang semula telah dipersiapkan.
- Kerusakan separuh *mahar* akan menimbulkan dampak yang sama. Namun dalam hal ini seorang istri diberikan dua pilihan; jika memilih merusak *maharnya*, menurut *qawl ashah*, ia berhak menuntut kembali ke *mahar mitsil*, berdasar pada *dlamân al-aqad*, sedangkan menurut pendapat yang lain, ia berhak menuntut kembali nilai nominalnya. Jika memilih meneruskan, menurut *qawl ashah*, ia berhak menuntut *mahar mitsil*, sedangkan menurut

³ *Dlamân al-yad* adalah sesuatu yang harus ditanggung seseorang dengan menggunakan penggantinya (*badah*), dengan perincian, jika memang *maharnya* memiliki jenis yang sama (*mitsy*), maka ganti ruginya adalah dengan barang yang sama, dan jika *maharnya* berupa barang yang hanya bisa dinilai saja (*al-mutaqawwam*), maka ganti ruginya adalah dengan menggunakan nilainya. Menurut pendapat ini nikah seseorang tidak batal meskipun mas kawinnya mengalami kerusakan. Alasan yang dipakai oleh pendapat ini, karena *mahar* dalam ruang lingkup ini diposisikan sebagaimana barang yang dipinjam (*al-mu'âr*)—yang pada prinsipnya tidak wajib *dlamân*, jika terjadi kerusakan (jika penggunaannya masih sesuai dengan izin orang yang meminjami). Lihat kembali dalam *ibid*.

⁴ Mahar yang berlaku umum di tempat dan waktu akad nikah berlangsung yang disesuaikan dengan status sosial mempelai wanita.

pendapat yang lain, ia berhak menuntut kembali nilai nominal *mahar* yang telah ditetapkan.

- Jika *mahar* yang diberikan berupa kemanfaatan (*manâfi'*) yang masih berada ditangan suami, suami tidak wajib menggantinya jika mengalami kerusakan, menurut *qawl shahih*, berdasarkan prinsip *dlamân al-'aqd*, sedangkan jika memandang bahwa ia adalah *dlamân al-yad*, maka ia wajib menggantinya.
- Jika *mahar* yang masih ditangan suami terus berkembang biak (*ziyâdah munfashilah*), maka manfaat itu menjadi milik istrinya, jika memandang dari sisi *dlamân al-yad*. Lain halnya jika berpijak pada *dlamân al-'aqd*, dari sini timbul perbedaan antara dua pendapat yang akhirnya menghasilkan dua pandangan (*wajh*), sebagaimana yang terjadi dalam permasalahan barang dagangan yang belum diserahkan kepada pembeli.
- Ketika seorang suami memberikan *mahar* yang mencapai kadar *nishab*, namun belum diserahkan kepada istrinya, hingga mencapai perputaran tahun (*al-hawl*), maka istrinya wajib membayar zakat harta yang berada ditangan suaminya. Ketentuan ini dicetuskan *qawl ashah* yang memposisikan *mahar* sebagaimana *al-maghshûb* (barang di ghasab). Namun dalam persoalan lain, berpendapat berbeda bahwa *mahar* itu tidak wajib dizakati, berdasarkan *dlamân al-'aqd*, sebagaimana barang dagangan (*al-mabî'*) yang belum diserahkan ke pembelinya.
- Jika *mahar* yang diberikan berupa hutang (*dayn*), menurut *qawl ashah*, boleh menukarnya dengan barang, berdasarkan pada *dlamân al-yad*. Lain halnya, jika menilik pendapat yang menyatakan *dlamân al-'aqd*, maka ia tidak boleh menukarnya dengan barang lain. Ketentuan yang terdapat dalam contoh ini, sebagaimana yang berlaku dalam barang pesanan (*al-muslim fih*). *WalLahu a'lam*. []

KAIDAH KE – 11

الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ هَلْ يَقْطَعُ النِّكَاحَ أَوْ لَا ؟ ... قَوْلَانِ

Apakah talak raj'i dapat memutus ikatan pernikahan atau tidak? Terdapat dua pendapat

Dalam kehidupan rumah tangga, suka duka merupakan bumbu penyedap yang tak mungkin dihindari dari pasutri (pasangan suami istri). Dari pelbagai problematika yang terjadi, tak jarang ungkapan cerai terlontar dari mulut seorang suami. Sialnya, hal tersebut kadang tidak disadari oleh suami yang mungkin dalam keadaan emosi atau bercanda. Namun, dari ungkapan yang terlontar tersebut, ternyata tidak membuat syariat memberikan dispensasi dengan tidak terjadinya talak. Nabi saw. bersabda :

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ النِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالرَّجْعَةُ

"Tiga hal yang jika dilaksanakan dengan serius terlaksana dan bila dikerjakan dengan bercanda tetap terjadi, yaitu nikah, talak dan ruju"¹

Talak secara etimologi mengandung arti melepas ikatan. Sedang dalam istilah fiqh ia berarti melepas ikatan tali pernikahan dengan menggunakan kata talak atau yang searti.² Landasan hukum talak adalah firman Allah swt. dalam QS. Al-Baqarah: 229 yang berbunyi:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ

"Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma`ruf atau menceraikan dengan cara yang baik"

¹ Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa al-Tirmidzi, ed Ahmad Muhammad Syâkir dkk, *Sunan al-Tirmidzi*, Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, Beirut, III/490.

² Telaah lagi dalam Muhammad Khâtib al-Syirbîni, *Mughni al-Muhtâj*, Dar al-Fikr, Beirut, III/279.

dan hadits Nabi saw. yang diriwayatkan Abu Dawud dan al-Hakim³ yang berbunyi:

لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنَ الطَّلَاقِ

"Tidak ada perkara halal yang paling dimurkai Allah daripada talak"

Dari hadits di atas dapat dimengerti bahwa sebenarnya menjatuhkan talak tidaklah haram. Namun talak merupakan perbuatan halal yang paling dibenci Allah swt.

KLASIFIKASI TALAK

Dalam literatur fiqh, talak terbagi menjadi dua bagian:

1. Talak *raj'i*. Dalam kitab kaidah madzhab Hanafi,⁴ Talak *raj'i* didefinisikan sebagai talak yang tidak mengharamkan *wath'i* pada masa '*iddah*', yakni talak yang dijatuhkan satu kali atau dua kali. Dapat juga dikatakan bahwa talak *raj'i* adalah talak yang memperbolehkan suami untuk rujuk kembali dengan istri pada masa penantiannya ('*iddah*').
2. Talak *bâ'in* didefinisikan sebagai talak yang mengharamkan terjadinya *wath'i* dan membutuhkan *muhallil* untuk menghalalkan nikah. Talak ini dapat terjadi ketika telah mencapai batas maksimal (tiga) talak atau talak yang terjadi atas permintaan istri dengan imbalan kepada suami (*khulu'*).

URAIAN KAIDAH

Dalam kaidah ini, terdapat dua pendapat tentang dampak yang ditimbulkan oleh talak *raj'i*; apakah ia dapat memutuskan ikatan pernikahan atau tidak. Hal ini, ternyata dilatarbelakangi oleh adanya perbedaan dalam menguatkan salah satu kemungkinan yang terjadi dalam setiap

³ Abu Dawud Sulayman bin al-Asy'ats al-Sajistani, *Sunan Abi Dawud*, Dar al-Fikr, Beirut, II/254-255. dan Abu Abdillah Muhammad al-Hakim, ed. Musthafa Abdul Qadir 'Atha, *al-Mustadrak 'ala al-Shahihayn*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, II/214.

⁴ Muhammad 'Amim al-Ihsan al-Mujaddidi, *Qawâ'id al-Fiqh*, Penerbit al-Shadaf, cet I, 1986, I/363.

permasalahan yang ada.⁵ Berikut beberapa uraian contoh-contoh permasalahannya:

- Ketika suami menyetubuhi istrinya pada masa penantian (*'iddah*), kemudian *meruju'* kembali, maka suami harus membayar mahar, menurut *qawl ashah*. Hal ini membuktikan bahwa istri yang disetubuhi pada masa *'iddah* sudah menjadi 'orang lain', sehingga ia wajib membayar mahar sebagai ganti rugi atas 'perusakan' yang dilakukannya. Hal itu tetap terjadi meskipun pada kenyataannya istri yang sudah ditalak *raj'i* pada saat pernikahan masih bisa diikat kembali.
- Ketika suami meninggal dunia sedangkan istrinya dalam keadaan tertalak *raj'i*, maka istrinya tidak boleh memandikannya, menurut *qawl ashah*, karena istrinya sudah dianggap sebagai orang lain. Jadi *talak raj'i* pada masalah ini sudah dianggap memutus tali pernikahan di antara mereka.
- Ketika suami mengucapkan "Istri-istriku semuanya tertalak", maka ucapan demikian akan memasukkan istri yang tertalak *raj'i*, menurut *qawl ashah*. Hal ini, membuktikan bahwa talak *raj'i* – dalam permasalahan ini – tidak memutus tali pernikahan, sehingga statusnya masih tetap sebagai istri yang termasuk dalam cakupan ucapan suami.

Namun demikian, ternyata lebih kuat kemungkinan yang pertama; bahwa talak *raj'i* dapat memutuskan ikatan pernikahan. Hal ini berlaku, disebabkan banyaknya permasalahan yang menguatkan kemungkinan pertama, diantaranya: keharaman melihat istri yang tertalak *raj'i*, menyetubuhinya atau hanya sekedar berduaan dengannya. Disisi yang lain banyak bukti kongkrit yang mendukung pendapat yang kedua; bahwa talak *raj'i* terbukti tidak memutus tali pernikahan, diantaranya: istri yang tertalak *raj'i* masih mendapatkan hak waris dari suami ketika suami meninggal, istri yang tertalak *raj'i* masih dapat dijatuhi talak yang kedua, dan pada seorang istri yang tertalak

⁵ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Arybâh wa al-Nazhâ'ir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 174.

raj'i dapat dijatuhkan sumpah *zhihâr*⁶, sumpah *ilâ'*⁷, sumpah *li'ân*⁸, serta suami masih berkewajiban untuk memberi nafkah sebagaimana istri yang tidak tertalak sama sekali.

Khilâf yang terjadi dalam talak *raj'i* tidak berhenti sampai di sini, masih ada pendapat ketiga yang diungkapkan oleh Imam al-Suyuthi, yaitu tidak adanya kepastian hukum (*tawâquf*) perihal apakah talak *raj'i* akan memutuskan tali pernikahan atau tidak. Untuk menentukan dua hal ini, harus ditunggu sampai masa *'iddah* selesai. Jelasnya, jika masa penantiannya (*'iddah*) selesai, namun suami tidak merujuk kepada istri yang tertalak *raj'i*, maka talak *raj'i* dapat melepas ikatan pernikahan. Sebaliknya; jika dalam masa penantian (*'iddah*) suami merujuk kepada istrinya maka talak *raj'i* tidak sampai memutuskan tali pernikahan.⁹

Yang perlu ditegaskan bahwa perbedaan di atas hanyalah berkisar seputar masalah talak *raj'i*. Berbeda dengan talak *ba'in* yang tidak ada perbedaan ulama, bahwa talak jenis ini memutuskan ikatan tali pernikahan.

Dalam kitab *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, al-Suyuthi mengungkapkan kaidah di atas dengan gaya bahasa yang sedikit berbeda;

الرجعة هل هي ابتداء النكاح أو استدامته

"Apakah *ruju'* merupakan langkah memulai nikah atau melanggengkannya"

Contoh yang membuktikan pendapat pertama (bahwa *ruju'* adalah memulai nikah) adalah sebagaimana kasus suami yang melakukan sumpah *'ila'* kepada istrinya, jika pada pertengahan waktu empat bulan, suami meruju'nya kembali, maka pelaksanaan *ruju'*

⁶ *Zhîhâr* adalah perkataan suami yang menyamakan istrinya dengan seorang perempuan yang tidak halal dinikahnya (*mahram*). Lihat Muhammad al-Khathîb al-Syîrbîni, *Mughni al-Muhtâj*, III/352 Dar al-Fîkr, Beirut.

⁷ *'Ila'* menurut bahasa adalah sumpah. Secara terminologis, berarti ungkapan sumpah yang biasa digunakan untuk menahan diri untuk tidak melakukan hubungan badan selama 4 bulan atau lebih. Lihat al-Syîrbîni, *ibid*, h. III/343.

⁸ *Li'ân* adalah sumpah yang dilakukan untuk menyelamatkan diri dari deraan (*bad qadzaf*) akibat menuduh istrinya melakukan zina, dimana istrinya menuntut deraan itu dilaksanakan. Praktiknya biasa dilakukan di masjid jami' dan atas perintah hakim, dihadapan paling sedikit 4 orang adil atau lebih dan sumpah 4 kali. Lihat al-Mâwardi, *al-Iqnâ' li al-Mâwardi*, tanpa penerbit, tt, h. 157.

⁹ Al-Suyuthi, *Op. cit.*, h. 316.

dianggap sebagai awal pernikahan yang baru (*ibtidâ' al-nikah*), bukan menetapkan nikah (*istidâmah*). Seseorang yang mengucapkan sumpah *î'la'* wajib untuk melaksanakan salah satu diantara dua hal; mentalak atau bersenggama dengan konsekuensi harus membayar kafarah sebagai hukuman atas pelanggaran sumpahnya.¹⁰

Salah satu bukti yang menguatkan pendapat yang kedua (*istidâmah al-nikâh*) adalah *ruju'* yang dilakukan hamba sahaya yang dapat dilakukan tanpa seizin majikan, tanpa perlu mendatangkan saksi dan boleh dilakukan ketika melakukan *ihrâm*. Tiga hal ini adalah bukti bahwa nikah adalah *istidâmah al-nikâh*, karena jika *ruju'* yang dilakukan hamba tidak dikatakan *istidâmah al-nikâh*, maka seorang hamba sahaya ketika hendak merujuk harus meminta izin pada tuannya; wajib melaksanakan penyaksian (*isyhâd*) atas *ruju'*nya; tidak diperbolehkan *ruju'* pada saat melakukan ihram, karena seseorang yang *ihrâm* jelas tidak diperbolehkan melakukan akad nikah.¹¹ *WaLlahu a'lam.* []

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

KAIDAH KE – 12

الظَّهَارُ هَلْ الْمَغْلَبُ فِيهِ مُشَابَهَةُ الطَّلَاقِ أَوْ مُشَابَهَةُ الْيَمِينِ
 Apakah *zhihâr* lebih menyerupai talak atau sumpah?

Kata *zhihâr*, berasal dari akar kata (*mashdar*) *zhahr* yang berarti punggung. Dalam istilah fiqh, *zhihâr* adalah ucapan seorang suami yang menyerupakan istrinya dengan punggung ibunya, atau menyamakan istri dengan orang *mahram*¹ dari suami sendiri. Pelaku *zhihâr* disebut sebagai *muzhâhir*. Dengan ucapan ini, secara tidak langsung ia telah melepaskan status sang istri sebagai pasangan yang sah. Sementara apabila ia tidak menindaklanjutinya ke proses talak, maka berarti ia telah mencabut kembali atau meralat penyerupaannya itu. Dengan demikian ia telah dianggap melanggar sumpahnya yang pada akhirnya mewajibkan membayar *kafârah zhuhâr*.²

Pada hakikatnya, pengertian *zhihâr* adalah penyerupaan yang dilakukan oleh suami pada perempuan yang belum tertalak *ba'in*³

¹ Wanita yang haram dinikahi karena hubungan nasab, sepersusuan (*radla*) dan hubungan mertua (*mushabarah*). Lebih lanjut baca Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, ed. Ahmad Mahmud Ibrahim, *al-Wasith*, Dar al-Salam, Kairo, cet I, 1417 H., V/101 dst..

² Taqiy al-Din bin Abi Bakar bin Muahammad al-Husayni al-Hishni al-Dimasyqi al-Syafi'i, *Kifayah al-Akhyar*, al-Hidayah, Suarabaya, Indonesia, tt, jilid II, hal.113. Teknis pembayaran *kafarah zhuhâr* harus dilaksanakan secara berurutan sesuai dengan kemampuan, mulai dari membebaskan seorang budak mukmin perempuan yang bebas dari cacat. Kemudian apabila tidak mampu atau tidak ada, maka dengan cara berpuasa dua bulan berturut-turut. Dan apabila tidak sanggup berpuasa, maka dengan cara bersedekah pada enam puluh orang miskin masing-masing satu *mud* bahan makanan pokok (satu *mud* hampir mencapai tujuh ons). *Ibid*, h. 115.

³ Talak *ba'in* adalah talak yang tidak dapat dirujuk kembali kecuali dengan akad nikah yang baru.

dengan perempuan yang tidak halal dinikah baginya.⁴ Untuk wanita yang tertalak *bâ'in* tentu tidak dapat di-*zhihâr* .

DASAR DAN HUKUM ZHIHÂR

Dalam Islam, *zhihâr* hanya mengakibatkan suami tidak boleh menyetubuhi istrinya disertai beberapa hal yang harus ia lakukan, walaupun dalam sejarah, *zhihâr* pada zaman jahiliyyah merupakan salah satu bentuk talak yang 'resmi'. Hukum melakukan *zhihâr*, menurut ulama termasuk dosa besar, seperti yang ditegaskan dalam QS. al-Mujâdalah, ayat 3;

وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُنَّ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا

"Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan yang mungkar dan dusta"

URAIAN

Menurut al-Suyuthi, permasalahan *zhihâr* terbagi menjadi dua bagian; permasalahan *zhihâr* sisi talak lebih mendominasi. Kedua, permasalahan *zhihâr* dimana unsur sumpah (*yamîn*) dianggap lebih dominan daripada talak.⁵

Dominasi talak dalam *zhihâr* terlihat dalam contoh-contoh berikut;

- Seorang suami yang melakukan *zhihâr* kepada empat istrinya sekaligus dengan satu pernyataan; "*kalian semua bagiku seperti punggung ibuku*". Dengan ucapannya ini, menurut *qawl jadid*, ia wajib membayar 4 (empat) *kafârah* . *Zhihâr* dalam peristiwa ini lebih menyerupai talak. Sebagai perbandingan, hal ini berlaku karena dalam talak sendiri sebenarnya tidak ada perbedaan antara jatuhnya talak (baca: 4 istri) dengan menggunakan satu kalimat atau dengan menggunakan satu kalimat talak untuk masing-masing istri. Berbeda dengan *qawl qadim*, ia hanya wajib bayar satu *kafârah* , karena disamakan dengan *yamîn* (sumpah). Karena hal ini disamakan dengan permasalahan ketika seorang yang bersumpah tidak akan bicara dengan sekelompok orang,

⁴ Muhammad bin Ahmad al-Syarbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah alfadl al-Minhaj*, Dar al-Fikr, Beirut, III/352.

⁵ Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, h. 316-317

ketika ia melanggar sumpahnya dengan berbicara pada masing-masing orang yang disumpahi, maka ia hanya wajib membayar satu *kafârah* saja, tidak harus membayar satu *kafârah* untuk tiap satu orang yang diajak bicara.

- Orang yang menuduh zina pada sekelompok orang dengan hanya menggunakan satu kalimat, menurut *qawl azhhar* ia mendapatkan dera (*had*) satu kali dari masing-masing orang yang dituduh. Menurut pendapat yang kedua ia hanya mendapatkan satu deraan.
- *Zhihâr* menggunakan dengan tulisan. Menurut pendapat yang kuat (*qawl ashah*) *zhihâr* tetap terjadi, sebagaimana dalam *talak*. Pendapat ini telah dijelaskan oleh al-Mawardi, yang mengutip *ahshab al-Syafi'i*, yang mengatakan bahwa segala hal yang dapat dilakukan secara langsung maka akan sah jika dengan menggunakan tulisan. Berbeda dengan pendapat yang diyakini oleh al-Qadli Husayn; bahwa *zhihâr* tidak sah dengan media tulisan sebagaimana halnya orang yang melakukan sumpah (*yamîn*) yang sah hanya dengan kata-kata, tidak dengan tulisan.

Kemudian kita menuju contoh-contoh permasalahan yang termasuk dalam bagian kedua; sisi *yamîn* lebih mendominasi *zhihâr*, diantaranya:

- *Zhihâr* yang dibatasi dengan waktu, menurut *qawl ashah* tetap sah sebagaimana sumpah. Menurut pendapat kedua *zhihâr* yang dibatasi waktu tidak sah, sebagai mana talak.
- Mewakilkkan pada orang lain untuk melakukan *zhihâr*, menurut *qawl Ashah* tidak boleh, sebagaimana sumpah yang tidak sah apabila diwakilkan. Berbeda dengan komentar kedua, yang menyatakan sah karena lebih terdapat kesamaan dengan talak.
- Apabila suami melakukan *zhihâr* kepada salah satu dari dua istrinya, sembari mengatakan kepada istri lainnya "kamu ikutsertakan dengannya" dengan disertai niat men-*zhihâr*. Pendapat pertama mengatakan ia menjadi *muzhâhir* pada istri yang diikutisertakan, kasus ini sama dengan suami yang mentalak salah satu istrinya, kemudian ia mengatakan kepada istri yang lain "kamu juga aku ikutsertakan dengannya," dan dalam hatinya ada niat men-*talak*-nya. Sementara pendapat kedua menyatakan, penyertaan semacam itu tidak berpengaruh; layaknya *yamîn*. *Wallah a'lam.* []

KAIDAH KE – 13

فَرْضُ الْكِفَايَةِ هَلْ يَتَّعَيْنُ بِالشُّرُوعِ أَمْ لَا ؟... فِيهِ خِلَافٌ

Apakah *farḍlu kifâyah* berubah menjadi *farḍlu 'ayn* ketika telah dikerjakan atau tidak ? Terdapat khilaf

Ritual ibadah dalam Islam tidak hanya mencakup kewajiban personal (*farḍlu 'ayn*), namun ia juga mencakup praktik ibadah kolektif (*farḍlu kifâyah*). Dengan kata lain, ada jenis ibadah yang diproyeksikan untuk setiap individu dan ada yang menekankan pada prinsip terlaksananya kewajiban semata dengan tanpa ada ketentuan individu mana yang harus melaksanakannya. *Farḍlu kifâyah*, sebenarnya merupakan ranah yang lebih luas yang didesain syariat agar kemaslahatan-kemaslahatan umat tercapai dengan konsep yang lengkap dan menyeluruh.

Pembangunan benteng pertahanan negara, infra struktur pertanian yang tertata rapi, pembentukan pemerintahan yang berwibawa, menuntut ilmu dan sebagainya adalah bagian kecil dari contoh yang bisa menjadi wilayah *farḍlu kifâyah* yang luas itu. Dalam tataran ini *farḍlu kifâyah* tidaklah sesempit pengertiannya.

Asumsi yang timbul bahwa pelaksanaan *farḍlu kifâyah* akan berhenti ketika ada sebagian orang sudah melaksanakannya akan menjadikan umat Islam terjebak dalam kepentingan pribadi dan kepentingan golongan yang sempit, yaitu sekadar menggugurkan kewajiban kolektif. Mengutip pendapat al-Isnawi dalam *al-Tamhîdnya*, beliau mengatakan bahwa *farḍlu kifâyah* lebih utama daripada *farḍlu 'ayn*, karena orang yang melakukan *farḍlu kifâyah* layak disebut sebagai "pahlawan" bagi orang lain karena menyelematkannya dari jeratan dosa. Meski demikian, layaknya umat pilihan, hendaknya motif utama melaksanakan *farḍlu kifâyah* bukanlah sekedar pengguguran dosa saja, namun juga harus dilandasi dengan jiwa sosial (*commons of social*) yang tinggi. Al-Isnawi menambahkan bahwa keutamaan ini - hanya- dilatarbelakangi karena secara tidak langsung orang yang

melaksanakan *fardlu kifâyah* adalah orang-orang yang menempati dan melaksanakan pos-pos strategis dan penting yang menjadi kebutuhan vital umat.¹

URAIAN

Kaidah ini mengupas *fardlu kifâyah* ketika telah dikerjakan, apakah berubah menjadi *fardlu 'ayn* atau tidak. Yang dimaksud dengan menjadi *fardlu 'ayn* di sini adalah kewajiban untuk melaksanakan *fardlu kifâyah* hingga purna, sama seperti halnya *fardlu 'ayn* yang wajib untuk disempurnakan.

Fuqaha dalam menentukan status kewajiban kolektif tersebut ternyata bersilang pendapat. Menurut Ibnu Rif'ah dalam kitab *al-Mathlab*, *fardlu kifâyah* berubah menjadi *fardlu 'ayn* karena dikerjakan. Sebab kedua-duanya, menurut Ibnu Rif'ah, memiliki persamaan dalam karakternya sebagai *fardlu*; dengan kata lain keduanya sama-sama bersifat wajib. Hanya saja, titik tekan dan obyek pelaksanaannya yang sedikit berbeda.

Lain dengan al-Barizi² yang menegaskan bahwa semua *fardlu kifâyah* tidak bisa diklaim menjadi *fardlu 'ayn* hanya dengan alasan sedang dikerjakan. Menurutnya, *fardlu kifâyah* yang berubah menjadi *fardlu 'ayn* setelah dikerjakan hanya terbatas dalam beberapa permasalahan saja; seperti pelaksanaan jihad dan shalat jenazah. Oleh karenanya *fardlu kifâyah* tidak bisa disamakan dengan *fardlu 'ayn*, mengingat terdapat perbedaan implementasi yang mendasar di antara keduanya. Yakni, seperti yang telah disebutkan di muka, dalam *fardlu kifâyah* yang lebih ditekankan adalah tujuan yang hendak dicapai bersifat kolektif. Sedangkan *fardlu 'ayn* merupakan kewajiban yang dibebankan kepada setiap individu.

Sementara al-Nawawi dan al-Rafi'i tidak menganggap bahwa salah satu dari dua pendapat di atas lebih kuat, baik pendapat yang pertama (berubah menjadi *fardlu 'ayn*) ataupun yang kedua (tidak berubah menjadi *fardlu 'ayn*). Alasannya, karena substansi kaidah ini bersifat nisbi-relatif. Dalam artian, dalam kasus-kasus tertentu status hukum *fardlu kifâyah* bisa berubah menjadi *fardlu 'ayn*, namun dalam

¹ Periksa dalam Al-Isnawi, *al-Tamhîd*, ed. Dr. Muhammad Hasan Haytu, Dâr al-Râ'id al-'Arabi, Cet. II, 1980, h. 75-76. Kewajiban yang khusus bagi pribadi Nabi saw. juga masuk dalam domain *fardlu* jenis ini.

² Hibatullah bin Abdurrahim al-Bârizi. Penulis kitab *al-Tamyîz*.

kesempatan lain tidak. Terbukti dalam masalah jihad, dimana –sesuai kesepakatan ulama– ketika sedang dikerjakan, maka berubah statusnya menjadi *fardlu 'ayn*.³

Untuk contoh permasalahan yang di dalamnya terdapat perbedaan pendapat, sebagaimana seorang pelajar yang telah berhasil menguasai beberapa bidang ilmu dan mempunyai potensi untuk menguasai materi lain secara lebih luas dan menyeluruh. Menurut pendapat yang lebih kuat, ia diperbolehkan untuk meninggalkan proses belajar yang sedang ia jalani.⁴ Masih menurut pendapat ini, ia tidak diwajibkan untuk meneruskan mempelajari bidang selain yang telah ia kuasai. Karena masing-masing disiplin ilmu yang sebenarnya mungkin ia kuasai mempunyai spesifikasi bidang sekaligus hukum sendiri-sendiri. Sehingga apabila ia sudah menguasai satu bidang ilmu, maka ia tidak wajib untuk mempelajari ilmu lain yang belum ia pelajari dan kuasai.⁵

Untuk memudahkan pengategorian ini, sesuai dengan apa yang disampaikan al-'Alâ'i, yang mendahului al-Ghazali, bahwa selain shalat jenazah dan jihad, segala sesuatu yang termasuk *fadlu kifayah* tidak akan menjadi *fardlu 'ayn* jika telah dilakukan.

Menanggapi redaksi kaidah ini, Imam al-Suyuthi mengusulkan agar kaidah ini menggunakan redaksi yang lebih umum, yakni;

فرض الكفاية هل يعطى حكم فرض العين او حكم النفل فيه بخلاف

Apakah dalam fardlu kifayah diterapkan hukum fardlu 'ayn atau hukum sunah. Terjadi khilaf

Dengan redaksi yang ditawarkan al-Suyuthi ini, akan dapat lebih mencakup banyak permasalahan dan perbedaan yang ada.

³ Sebagai wacana tambahan, ada juga perbedaan pendapat ulama dalam menentukan status hukum salah satu bentuk kasus yang terjadi dalam jihad, yakni ketika ada seorang prajurit yang akan melakukan jihad namun rekomendasinya sangat tergantung pada panglima perang. Ketika sang panglima telah mengijinkannya untuk berperang tapi di tengah-tengah perang imam memintanya agar ia kembali. Dalam kondisi semacam ini, menurut pendapat yang kuat (*qawl ashah*) si prajurit wajib untuk terus berjihad. Ia tidak diperbolehkan untuk tidak meneruskan jihad. Selain kondisi semacam ini seluruh ulama sepakat bahwa *fardlu kifayah* jihad akan berubah menjadi *fardlu 'ayn*. Lihat Abdullah bin Sa'id al-Lahji, *Idlâh Al-Qawâ'id*, Surabaya: Dar al-Rahmah, 1410, h. 107.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Terbukti, dengan adanya pertanyaan dalam kaidah ini, dapat memasukkan permasalahan penggabungan dua ibadah fardlu (*fardlu 'ayn* dan *fardlu kifayah*). Seperti terlihat dalam masalah satu kali tayammum yang digunakan untuk shalat lima waktu (*fardlu*) dan shalat jenazah sekaligus, karena alasan *fardlu kifayah* hanyalah *tabi'* pada ibadah yang *fardlu 'ayn*. Format semacam ini, menurut pendapat yang lebih kuat (*ashah*) diperbolehkan, sama dengan diperbolehkannya melaksanakan ibadah yang berstatus *fardlu kifayah* dan ibadah sunah dengan menggunakan satu kali tayammum.⁶ Sebab, keserupaan shalat jenazah dengan ibadah sunah lebih dominan dibandingkan dengan keserupaannya dengan shalat fardlu. Keserupaan terhadap ibadah sunah itu dapat dilihat –dalam sebagian contohnya– ketika *fardlu kifayah* diperbolehkan untuk diputus di tengah pelaksanaannya.⁷

Disamping dapat memasukkan permasalahan di atas, statemen al-Suyuthi ini juga mampu merambah pada pertanyaan yang lebih substansial, yakni apakah ketika seseorang telah melakukan *fardlu kifayah* diperkenankan untuk memutusnya, seperti dalam redaksi kaidah yang pertama. Menjawab pertanyaan ini, dalam *al-Tuhfah*, Ibn Hajar mengungkapkan, bahwa seseorang yang telah melakukan *fardlu kifayah* berupa jihad, shalat jenazah, dan haji,⁸ diharamkan untuk memutusnya.⁹

⁶ Jalal al-Din Al-Suyuthi, *Ashbah wa al-Nazhâ'ir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, h. 319.

⁷ Sebenarnya ada dua pendapat lagi dalam menanggapi pertanyaan ini. Yang pertama adalah yang menyatakan bahwa shalat jenazah tidak dapat digabungkan dengan shalat yang berstatus *fardlu 'ayn*, karena bagaimanapun juga *fardlu kifayah* adalah bagian dari fardlu, padahal ibadah fardlu (dalam hal ini adalah *fardlu kifayah*) tentu lebih banyak keserupaannya dengan fardlu yang lain (*fardlu 'ayn*). Pendapat kedua, menyatakan bahwa apabila shalat jenazah berubah statusnya menjadi *fardlu 'ayn*, maka sah-sah saja shalat jenazah jika digabungkan dengan *fardlu 'ayn* dengan satu kali tayamum, seperti ibadah sunah yang dapat digabungkan dengan ibadah *fardlu* dengan satu kali tayamum. Sebaliknya apabila shalat sudah menjadi *fardlu 'ayn* maka tidak diperbolehkan menggabungkan keduanya dengan satu kali tayamum. Anda dapat memeriksanya dalam Abu al-Faydl Muhammad Yasin ibn 'Isa al-Fadâni, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, juz II, h. 637.

⁸ Haji yang dimaksud disini adalah haji yang sudah dalam tahap *fardlu kifayah* yaitu haji yang wajib dilakukan tiap tahun dalam rangka *syi'ar*. Bukan haji yang *fardlu 'ayn*. Untuk haji yang *fardlu 'ayn* sudah barang tentu haram untuk diputus, karena statusnya sebagai haji yang sudah menjadi kewajiban personal (*fardlu kifayah*).

⁹ Namun sebagian ulama ada yang mengharamkan memutus *fardlu kifayah* secara mutlak, baik dalam tiga ibadah yang telah disebutkan atau bukan. Kecuali kewajiban

Dengan menghentikan jihad yang sedang dilakukan tentu akan menjadikan orang lain yang sama-sama melakukan jihad akan jatuh mentalnya dan akan mempengaruhi psikologi pejuang yang lain, dengan demikian jihad yang dilakukan haram untuk diputus.¹⁰

Shalat jenazah haram diputus karena dengan memutusnya akan menjatuhkan harga diri orang mati yang dishalati. Sedangkan keharaman untuk memutus ibadah haji adalah karena haji yang berstatus *fardlu kifayah* ini mempunyai banyak kesamaan dengan haji yang *fardlu 'ayn*, dalam segi niat, wajib membayar kafarah ketika hajinya rusak karena bersetubuh, dan kewajiban meneruskannya ketika hajinya batal.¹¹

Masih berkaitan dengan pertanyaan yang terdapat dalam kaidah ini, akan muncul pertanyaan lanjutan; apakah shalat jenazah boleh dilakukan dengan cara duduk -walaupun mampu untuk berdiri-, sebagaimana shalat sunah? Dalam hal ini, ulama berbeda pendapat. Namun menurut pendapat yang kuat tidak diperbolehkan. Alasannya karena dengan tidak berdiri (duduk) berarti ia telah meninggalkan rukun shalat yang paling penting dan dominan (*mu'zham*).¹² Dalam bahasa Syaikh 'Yasin, karena berdiri adalah bagian "pokok" shalat jenazah, seperti kita ketahui bahwa di dalam shalat jenazah tidak terdapat ruku' dan sujud.¹³ Jadi sangat pantas jika berdiri disebut bagian pokok terpenting dalam shalat jenazah. Dengan melakukan duduk tentu akan menghilangkan shalat jenazah dari bentuk pokoknya. *WalLahu A'lam.* []

mencari ilmu dan shalat jamaah. Alasan mereka, karena dalam mencari ilmu tentu setiap bidang ilmu mempunyai spesifikasi sendiri-sendiri. Dengan demikian jika ia sudah menguasai bidang tertentu ia sudah tidak berkewajiban untuk terus berkutat dengan studinya. Sedangkan alasan tidak haram memutus jamaah dalam shalat, menurut mereka adalah karena jamaah pada dasarnya hanyalah sifat ikutan (*tabi'*). Pendapat ini, menurut al-Jarhazi dinilai lemah, apabila tidak dikatakan lemah tentu akan dapat diambil kesimpulan bahwa memutus pekerjaan untuk mencari nafkah (*fardlu kifayah* menurut selain al-Ghazali) juga diharamkan, padahal tidak ada seorang ulama pun yang berpendapat demikian. Al-Jarhazi, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, h. 637.

¹⁰ Muhammad Yasin al-Fadâni, *Op. cit.*, h. 637.

¹¹ *Ibid.*

¹² Al-Suyuthi *Loc. cit.*

¹³ Yasin al-Fadâni, *Op. cit.*, h. 639.

KAIDAH KE – 14

الزَّائِلُ الْعَائِدُ هَلْ هُوَ كَالَّذِي لَمْ يَزَلْ أَوْ كَالَّذِي لَمْ يَعُدْ؟ فِيهِ خِلَافٌ

Sesuatu yang hilang kemudian kembali, apakah seperti sesuatu yang tidak hilang atau seperti sesuatu yang tidak kembali? Dalam hal ini terdapat *khilâf*.

Fuqaha telah membahas dan merangkum banyak permasalahan dalam satu kajian khusus tentang “sesuatu”¹ yang hilang dan kemudian kembali lagi; apakah hal itu dianggap seperti “sesuatu” yang tidak pernah hilang (*ka alladzi lam yazal*) ataukah seperti “sesuatu” yang tidak kembali (*ka alladzi lam ya’ûd*).

Ulama yang mengatakan permasalahan itu seperti “sesuatu” yang tidak hilang mengartikan bahwa perwujudan barang yang kembali itu dijadikan sebagai penjelasan atas kesinambungan hukum awal (*istimrâr al-hukm al-awal*). Sehingga seakan-akan peristiwa pada waktu antara sebelum hilang dan sesudahnya tidak pernah ada. Sedangkan ulama yang mengatakan permasalahan itu seperti “sesuatu” yang tidak kembali menganggap bahwa hilangnya obyek itu adalah penyebab hilangnya hukum yang melekat padanya. Dengan demikian, hukum yang hilang itu tidak bisa kembali walaupun obyeknya kembali lagi.² Atau dapat dikatakan menurut ulama pertama hilangnya “sesuatu” tidak mempengaruhi hukum yang mengitarinya, bahkan mereka menyatakan bahwa perwujudan itu adalah sebagai penjelas hukum pertama. Berbeda dengan komentar ulama kedua yang menyatakan, justru dengan hilangnya “sesuatu” itu adalah penyebab utama hilangnya hukum, sehingga hukum itu tidak akan kembali meskipun “sesuatu” itu telah kembali.

Kemudian yang dimaksud “sesuatu” di atas, tidak terbatas hanya pada barang-barang yang bersifat materi fisik tapi juga meliputi

¹ ‘Sesuatu’ yang dimaksud di sini adalah objek hukum dalam permasalahan tertentu.

² Abi Bakr Ibn Muhammad Taqiyuddin al-Hishny, *Kitab al-Qawâid*, Riyadl, Maktabah Al-Rusyd, cet I, th. 1997, III/214.

banyak hal. Termasuk di dalamnya kepemilikan yang ada dalam sebuah transaksi jual beli barang yang sudah sampai pada tangan ke tiga (*musytari tsâni*) yang diketahui terdapat cacat, sehingga pihak ketiga tidak menerima dan mengembalikan kepada pihak kedua, tanpa memberikan uang ganti rugi (*ursy*) kepada pihak ke dua (*musytari awal*) atas pengembalian barangnya. Nah, mulai dari sinilah baru terlihat makna kaidah ini; ketika barang dikembalikan ke pihak kedua karena terdapat cacat, maka pihak keduanya diperbolehkan untuk mengembalikannya ke pihak pertama (*bâ'i awal*). Dari kejadian ini bisa dipahami bahwa ketika kepemilikan barang itu sudah berada di pihak ketiga, maka kepemilikan pihak kedua (*musytari awal*) sudah hilang karena dijual ke pihak ketiga, kemudian kepemilikan itu kembali lagi. Jadi konsekuensi ketentuan hukum pada kasus di atas, pihak kedua juga boleh mengembalikan pada pihak pertama. Kesimpulan ini dapat diartikan bahwa hilangnya kepemilikan dari tangan pihak ke dua dianggap sesuatu yang tidak hilang (*lam yazal*).

Contoh yang mengunggulkan sisi *kalladzi lam ya'ûd* adalah permasalahan air yang berubah disebabkan oleh *najis hukmiyah*³ yang kemudian perubahan itu hilang, maka air itu akan kembali menjadi suci. Dan apabila kembali berubah, maka air itu tetap dihukumi suci, meskipun pada kenyataannya air itu telah berubah kembali. Menurut ulama, perubahan kembali air yang kedua itu dianggap seperti tidak kembali (*lam ya'ûd*), meskipun pada kenyataannya perubahan itu telah kembali lagi. Sebagai perbandingan, lain halnya jika najisnya berbentuk fisik (*najis 'ayniyah*), maka perubahan yang kedua jelas akan mempengaruhi atas kesucian air tersebut. Sebagaimana keterangan yang terdapat dalam kitab *al-Kifâyah* dan *Syarh al-Muhadzdzab*.

Contoh pertama yang telah disebutkan di atas adalah sedikit gambaran dan penjelasan tentang "sesuatu" yang kembali dianggap seperti "sesuatu" yang tidak hilang (*kalladzî lam yazal*); hukum kedua sama dengan hukum awal. Sedangkan permasalahan kedua (perubahan air) adalah contoh "sesuatu" yang kembali dan dianggap seperti "sesuatu" yang tidak kembali.

³ Najis yang tak tampak, tak berbau, dan tak berasa.

Tidak sedikit permasalahan yang masuk dalam kaidah ini. Sebagaimana disebutkan al-Suyuthi,⁴ terdapat perbedaan dalam menilai dan mengunggulkan (*tarjih*) permasalahan ini, sehingga akhirnya permasalahan ini terbagi dalam empat kategori; (1) Permasalahan yang didalamnya tidak terjadi khilaf masuk dalam pendapat pertama (*kalladzî lam yazal*), (2) Permasalahan yang disepakati masuk dalam pendapat kedua (*kalladzî lam ya'ûd*), (3) Permasalahan yang lebih memprioritaskan pendapat pertama, (4) Permasalahan yang lebih memprioritaskan pendapat kedua. Pengelompokan semacam ini juga disepakati al-Zarkasyi.⁵

Contoh-contoh yang masuk dalam kategori yang pertama (*kalladzî lam yazal*), diantaranya:

- Transaksi barang yang sudah sampai ke tangan pihak ketiga, ternyata barang itu kedapatan ada cacatnya, maka pihak ketiga boleh mengembalikan pada pihak kedua, sementara pihak kedua diperbolehkan untuk mengembalikan pada pihak pertama, sebagaimana dijelaskan di atas.
- Kewenangan pengurus barang wakaf yang disyaratkan adil dan telah ditentukan (*ta'yin bi 'aynihi*) pada waktu permulaan pewakafan. Ketika menjadi *fasiq* dan kemudian kembali adil, maka kekuasaan itu kembali lagi. Berarti sifat adil yang pernah hilang itu dianggap seperti "sesuatu" yang tidak pernah hilang, sehingga kewenangan itu tetap utuh, meski sudah terhalang oleh sifat *fasiq* yang menyebabkan hilangnya kekuasaan itu. Lain halnya, jika pengurusnya tidak ditentukan dan menjadi *fasiq*, maka kekuasaan itu tidak akan kembali, meskipun ia kembali menjadi pribadi yang adil lagi. Pendapat ini difatwakan oleh al-Nawawi, al-Rafi'i dan lainnya.⁶

Contoh-contoh yang masuk dalam kategori kedua (*kalladzî lam ya'ud*):

- Perubahan air yang disebabkan *najis hukmiyah* kemudian hilang, maka kesuciannya pun kembali, dan ketika air itu berubah

⁴ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Ashbâh wa al-Nazhâir*, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 319-321.

⁵ Badruddin al-Zarkasyi, *Al-Mantsûr fî al-Qawâid*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, I/379

⁶ Lihat al-Suyuthi, *Loc. cit.* dan al-Zarkasyi, *Op cit*, I/380.

lagi, maka air itu tetap dihukumi suci pula. Seakan-akan perubahan yang timbul kedua kalinya dianggap tidak kembali lagi. Seperti contoh yang telah disebutkan dalam pengantar.

- Seorang hakim yang menerima kesaksian seorang saksi, akan tetapi sebelum memutuskan perkara atas kesaksian saksi hak kuasa si hakim dicabut. Kemudian ketika hak kuasa tersebut kembali lagi, maka kesaksiannya harus diulangi lagi. Jadi kekuasaan yang kembali itu dianggap tidak kembali, walaupun ia menduduki kursi kehakiman lagi.
- Ketika seorang suami mengatakan pada istrinya: "Jika engkau masuk ke rumah Zayd, selama ia menempati rumahnya, maka kamu tertalak." Tak lama kemudian istrinya masuk ke rumah itu namun Zayd sudah berpindah rumah, dan akhirnya kembali lagi, maka tidak terjadi talak. Sebab kata "*selama ia menempati rumahnya*" yang menjadi inti terjadinya talak sudah terputus, sedangkan kembalinya Zayd dan menempati rumah yang kedua dianggap baru.

Sedangkan contoh-contoh bagian ketiga yaitu permasalahan yang lebih memprioritaskan pendapat pertama (*kalladzî lam yazal*) adalah sebagai berikut:

- Kepemilikan mas kawin yang hilang di tangan istri, kemudian kembali lagi di tangannya. Ketika istrinya ditalak sebelum berhubungan badan dengannya, maka masih ada keterikatan milik sang istri pada mas kawin itu; mas kawin yang asli, sesuai dengan pendapat *Ashah*.⁷
- Ketika perasan anggur yang dijadikan jaminan gadaian, menjadi arak setelah diterimakan, maka hukum gadainya hilang. Namun jika arak itu kembali seperti semula (tidak berupa arak), maka hukum gadainya pun ikut kembali pula.⁸

Untuk contoh-contoh bagian yang keempat, yaitu permasalahan yang mengutamakan pendapat kedua (*kalladzî lam ya'ûd*) adalah sebagai berikut:

⁷ Lihat kembali dalam *Kitab al-Qawâid, Op.cit.*, III/215

⁸ Al-Zarkasyi, *Loc. cit.*

- Pemberian seorang ayah pada anaknya yang kemudian hilang, karena sebab telah *ditasharufkan*. Pada saat barang itu ditemukan kembali, maka sang ayah tidak diperkenankan untuk meminta kembali pemberiannya.⁹
- Ketika kambing yang dijadikan barang gadai mati, maka hukum gadai menjadi hilang. Namun jika kemudian kulit bangkai tersebut disamak, maka kulit itu tidak bisa mengembalikan hukum gadainya.¹⁰

CATATAN AKHIR

Sebagai kata akhir dari pembahasan kita kali ini, kami sampaikan analisis al-Zarkasy yang akhirnya memberikan garis besar (*al-dlâbith khilaf* di atas. Yakni, jika hukum yang berkaitan (*al-mu'allaq fih*) disandarkan pada hukum *syar'i*,¹¹ maka status hukumnya seperti sesuatu yang tidak hilang (*kalladzi lam yazal*). Seperti orang yang bangkrut (orang yang hutangnya lebih banyak dibandingkan modalnya; *muflis*) yang ditahan -untuk diamankan- semua miliknya untuk kemudian harga barang yang ditahan diserahkan kembali padanya ketika dia sudah tidak bangkrut. Harta yang dimiliki seorang *muflis* sebenarnya sudah tidak menjadi atau keluar dari miliknya, namun ketika ia sudah tidak bangkrut maka hak miliknya kembali lagi.

Jika *mu'allaq fih* nya berkaitan dengan hukum *wadl'i*,¹² maka dianggap sebagai sesuatu yang tidak pernah kembali. Seperti halnya seorang suami yang menggantungkan talak istrinya dengan masuknya

⁹ Pada awalnya ketika seorang ayah memberikan sesuatu pada anaknya, maka ia diperkenankan untuk memintanya kembali, selama belum *ditasharufkan* oleh sang anak. Lihat kembali dalam Muhammad al-Khatib al-Syirbini, *Mughni al-Muhtâj*, Bairut: Dar al-Fikr, II/401.

¹⁰ Ketika kambing mengalami kematian maka kambing tersebut menjadi najis dan tidak dapat dijadikan sebagai barang jaminan gadai. Proses penyamakan kulit, menjadikan kulit tersebut suci dan layak untuk dijadikan barang gadaian.

¹¹ Hukum *syar'i* adalah *khithab Allah -kalam Allah* baik secara langsung dengan menggunakan al-Quran (*mubasyarah*) atau tidak langsung seperti dengan perantaraan hadits Nabi, *ijma'* yang berkaitan dengan perbuatan orang-orang yang menjadi objek penderita pelaku/*mukallaf*).

¹² Hukum *wadl'i* adalah hukum yang disandarkan pada syarat, *sabab*, atau mani' yang mengitari sesuatu.

sang istri ke rumah mereka. Namun selang waktu kemudian sang istri pergi dari rumah, dan sang suami merujuknya kembali sebelum masuk ke rumah, maka talak yang digantungkan suami dengan masuknya sang istri ke dalam rumah tidak dianggap wujud kembali sehingga ia tidak terkena talak.¹³ *WalLahu a'lam.* []

¹³ Al-Zarkasyi, *Op. cit.*, I/382.

KAIDAH KE – 15

هَلِ الْعِبْرَةُ بِالْحَالِ أَوْ الْمَالِ ؟ ... فِيهِ خِلَافٌ

Hal yang dijadikan tolok ukur peristiwa, apakah waktu yang sedang berlangsung atautkah waktu yang akan datang? Terjadi khilaf.

Waktu sering diidentifikasi dengan detik, jam, hari, bulan dan lain sebagainya. Waktu adalah sesuatu yang sangat misterius. Kapan mulai muncul dan kapan akan berakhir. Tapi yang jelas waktu itu ada dan selalu mengiringi segala hal walau tidak nampak dan abstrak. Waktu dengan kemisteriusannya itu hanya dibagi secara global menjadi tiga bagian; masa lampau, masa sekarang, masa yang akan datang. Ketiga bagian ini sekadar pembatasan untuk memudahkan yang tidak mampu membatasi hakikat aslinya.

Waktu adalah satu komponen yang selalu melekat pada segala sesuatu baik yang bersifat material maupun non material. Karena segala sesuatu pasti mempunyai masa yang membatasinya sehingga pada akhirnya akan musnah. Dengan begitu makhluk yang ada di dunia ini tidak ada yang kekal. Hanya Allah lah yang kekal, karena tidak dihinggap oleh ruang dan waktu, bahkan Dia lah Pencipta ruang dan waktu. Hal ini menjadi garis pembeda antara makhluk dan Khalik. Termasuk yang tidak lepas dari keterikatan oleh waktu di antaranya hukum-hukum Allah yang notabenenya sebagai makhluk-Nya. Dalam pembahasan kali, kita kaji keterkaitan hukum dengan dengan waktu yang melibatkan masa sekarang; masa yang menyertai suatu pekerjaan ataupun masa yang akan datang; ketika pekerjaan belum terjadi.

URAIAN

Yang menjadi tolok ukur dalam menentukan keberlangsungan suatu hukum dalam realita yang berkaitan dengan waktu kejadian-nya, apakah pada masa sekarang; masa yang menyertai suatu pekerjaan atautkah masa yang akan datang; masa yang di sana suatu

pekerjaan belum terjadi. Dalam kajian ini, para ulama masih bersilang pendapat dalam men-*tarjih*-nya.¹ Mari kita amati *main stream* statemen ulama menanggapi hal ini. Lihat dan perhatikanlah contoh-contoh di bawah ini:

- Ketika seseorang bersumpah akan memakan roti yang sudah ditentukan dengan kata "ini" dan kata "pada hari esok", kemudian dia merusak roti tersebut sebelum datangnya hari esok. Dalam hal ini ulama sepakat menyatakan dia telah melanggar sumpahnya, karena dengan merusak roti itu dia tidak lagi bisa memakannya. Namun yang menjadi inti perdebatan dalam bab ini adalah waktu mulai berlakunya sanksi hukum si pelanggar sumpah. Menurut *qawl ashah* dia belum dikatakan melanggar sumpahnya sampai datangnya hari esok.
- Seorang yang melakukan shalat kebetulan memakai pakaian yang serba minim yang sehingga di perkirakan ketika melakukan *rukû'* akan terlihat auratnya. Pada tataran ini, ulama tidak bersilang pendapat mengenai batalnya shalat disebabkan oleh terbuka aurat. Perbedaan pendapat baru akan nampak dalam penentuan waktu batalnya. Menurut *qawl ashah* shalat yang dilakukan tetap dalam keadaan sah sampai ia melakukan *rukû'* sehingga terlihat auratnya. Namun pembandingan pendapat di atas justru langsung memvonis tidak sah melakukan shalat dengan pakaian tersebut sejak permulaan shalatnya.
- Yang serupa dengan persoalan di atas adalah permasalahan batas waktu pemakaian muzah (*khuf*) yang sangat mepet hingga tidak mencukupi untuk melakukan shalat -sudah maklum adanya bahwa hak mengusap muzah bagi musafir adalah tiga hari tiga malam dan bagi orang yang tidak bepergian adalah satu hari satu malam--, namun ia tetap melakukan shalat pada waktu itu juga dalam keadaan memakai muzah, maka menurut *qawl ashah* shalatnya sah.

¹ Abd al-Rahman bin Abi Bakar bin Muhammad al-Suyuthi, *al-Arybâh wa al-Nâzhâ'ir*, Beirut, Libanon, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, I/322 dst.

- Ada hikmah tersendiri tentang hukum absah dua contoh terakhir yaitu diperbolehkannya makmum pada dua orang ini, meskipun ditengah-tengah shalat harus melakukan *mufâraqah* (niat berpisah shalat dari iman). Dan jika kita mau melihat lebih jelas lagi dalam contoh pertama jika sebelum melakukan *rukû'* langsung menutupi auratnya, maka shalatnya sah. Pendapat ini diungkap oleh Dliya'uddin al-Yamani² pengarang kitab *al-Mu'in*.
- Seseorang yang mempunyai tanggungan *qadlâ'* puasa Ramadhan selama 10 hari yang tidak *diqadlâ'*nya sehingga bulan Ramadhan datang kembali hanya dengan selang 5 hari. Apakah harus membayar *fidyah*³ (tebusan) hari-hari yang tidak bisa dilakukannya pada waktu itu juga (5 hari sebelum Ramadhan) atau menunggu sampai masuk bulan Ramadhan. Menanggapi masalah ini ada dua pendapat (*wajh*). Menurut al-Râfi'i, masalah ini disamakan dengan kasus orang yang melakukan sumpah akan minum air yang terdapat dalam gelas ini esok hari, kemudian air itu ditumpahkan dari gelasnya sebelum datangnya hari esok.⁴ Ulama sepakat orang tersebut di atas melanggar sumpahnya

² Nama lengkapnya adalah Dliya'uddin 'Ali bin Ahmad al-Yamani al-Syafi'i (w. 700 H.). Salah satu kitab karangannya adalah *Mu'in Abl al-Taqwa ala al-Tadris wa al-Fatwa*. Dalam kitab ini beliau berpromosi, bahwa lebih dari 40 (empat puluh) kitab syafi'iyah telah beliau lalap habis. Keunikan kitab ini, didalamnya hanya disebutkan apa yang *dikehilangkan* antar imam madzhab syafi'i dengan *tarjih*-nya sekaligus. Sedangkan masalah-masalah yang disepakati tidak beliau sebutkan dalam kitab ini. Hal ini semata-mata agar memudahkan seseorang untuk berfatwa. Urutan kitab ini sesuai dengan kitab *al-Tanbih* dan *al-Muhadzdzab*; dua kitab karya al-Syayrazi (w. 476 H.)

³ *Fidyah* dalam pengertian yang lebih umum adalah barang yang dijadikan sebagai pengganti yang menyelamatkan atas permasalahan yang sedang dihadapinya. *Fidyah* sebagai hak seorang pemimpin berarti melepaskan tawanan perang (kafir) serta memungut biaya atas pembebasan itu atau melepaskan tawanan kafir sebagai barter tawanan muslim. Lihat al-Syarif 'Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitâb al-Ta'rîfât*, Dar Kutub al-Ilmiyyah, Bairut, Libanon, h. 165. Namun dalam tema ini yang dimaksud dengan *fidyah* adalah denda bagi orang yang membatalkan puasa baik karena udzur ataupun tidak. *Fidyah* puasa setiap harinya adalah satu *mud* makanan pokok (satu mud versi al-Syafi'i dan Ulama Hijaz 573,75 gram, versi Abu Hanifah dan Ulama Iraq 950 gram, versi Dr. Wahbah 675 gram)

⁴ Al-Subuki mengomentari pernyataan bahwa penyamaan di atas perlu dikaji lagi. Menurut beliau, karena menurut *Qawl Shâhib* dalam kasus sumpah akan minum air

dan wajib membayar *fidyah*. Namun ulama masih berbeda pendapat tentang kapan ia mulai dianggap melanggar sumpahnya. Menurut penuturan al-Rafi'i sesuai dengan apa yang dituturkan Ibnu Kaji⁵ dan didukung oleh al-Suyuthi, ia telah melanggar sumpahnya dengan datangnya hari esok. Sehingga dalam permasalahan di atas ia tidak wajib membayar *fidyah* sampai masuk bulan Ramadhan.

- Seseorang yang melakukan niat akan keluar dari shalatnya pada raka'at yang kedua sedangkan ia sedang melakukan raka'at yang pertama atau menggantungkan keluar shalat pada sesuatu yang mungkin muncul pada waktu melakukan shalat. Apakah shalatnya langsung batal pada saat itu juga (*hâl* pada saat ia menggantungkan dan niat keluar) atau menunggu sampai munculnya sifat yang ia gantungkan. Menanggapi permasalahan ini ada dua pendapat, menurut *qawl ashah* lebih cenderung mengunggulkan pendapat yang menyatakan bahwa shalatnya langsung batal seketika itu juga; pada waktu melakukan niat keluar shalat atau niat men-*ta'liq* (meng-gantungkan) shalat.
- Seseorang yang merencanakan akan bersafari, padahal ia mempunyai hutang yang jatuh tempo sebelum kembali. Apakah ia boleh bersafari, karena pada saat itu belum ada tuntutan membayar hutang atau tidak boleh bersafari kecuali dengan izin orang yang menghutangnya, karena ditengah-tengah perjalanan itu ia terkena tuntutan membayar hutangnya. Menurut *qawl ashah* boleh bersafari, karena pada saat itu

itu, jika airnya tertumpah ke mulut orang tersebut dengan sendirinya, ia tidak dapat dikatakan melanggar sumpahnya. Begitupun dalam dalam kasus membayar *fidyah qadlá'* Ramadhan; jika selama lima jari menjelang Ramadhan ia senantiasa udzur melakukan puasa, ia itu tidak wajib membayar *fidyah*. Oleh sebab itu, menurut Imam al-Subuki, permasalahan yang sedang kitab bahas ini lebih cocok diarahkan, jika ada kesempatan dan mampu untuk melakukan *qadlá'* tetapi tidak melakukannya hingga datang bulan Ramadhan dan permasalahan orang yang sumpah akan minum air ini pada esok hari kemudian air itu ditumpahkan dengan sengaja.

⁵ Beliau termasuk ulama yang dipercaya sebagai *qadli* dengan nama lengkap Abu al-Qasim Yusuf bin Ahmad bin Kaji al-Dainuri. Beliau berguru pada al-Dariki dan al-Qadli Abu Hamid al-Marwazi. Beliau berhasil mencapai puncak tertinggi dalam mendalami madzhab Syafi'i. Sebagian karangan beliau adalah al-Tajrid, salah satu kitab yang menjadi rujukan ulama terkenal madzhab syafi'i; al-Rafi'i. Beliau wafat pada tahun 405 H. dalam keadaan syahid (terbunuh).

(rencana/ akan bersafari) belum ada tuntutan untuk membayar hutang.

- Menyewa seorang wanita untuk membersihkan masjid, padahal kondisinya sudah akan mendekati masa-masa datang bulan. Menurut *qawl ashah* boleh meskipun disertai praduga kuat (*zhan*) ia akan datang bulan, karena pekerjaan bersih-bersih dengan tidak melihat idividu-individunya, adalah pekerjaan yang mubah (boleh), sedangkan hukum asal masalah di atas adalah tidak adanya datang bulan. Akan tetapi al-Qadli Husayn menanggapi masalah di atas bahwa permasalahan itu ada sedikit *ihtimâl* tidak boleh menyewa wanita itu, karena al-Qadli menganalogikan tidak diperbolehkan mencabut gigi sakit yang ada kemungkinan bisa sembuh.
- Ketika muncul kekurangan (*al-naqsh*) pada barang .yang di-*ghashab* (*al-maghshûb*) yang dapat menjalar dan mengakibatkan rusak total, sebagaimana meng-*ghashab* beras yang kemudian ditanak yang pada akhirnya akan basi. Apakah *al-maghshûb* ini dihukumi seperti sesuatu yang sudah rusak pada saat itu juga atau tidak -sehingga si *ghâshib* hanya berkewajiban mengembalikan barang itu serta membayar ganti rugi (*ursy*) atas kekurangannya. Menurut *qawl ashah* cenderung mengunggulkan yang pertama yaitu dihukumi seperti sesuatu yang telah rusak pada saat meng-*ghashab* atau dengan kata lain pada saat barang itu belum rusak.

Walau terjadi perbedaan dalam men-*tarjih*-kan masalah di atas, namun ada sedikit contoh yang dipastikan masuk ke sisi yang pertama.⁶ Seperti anak kecil yang akan diberi hamba yang akan dapat segera bebas ditangannya (seperti hamba yang diberikan adalah ayahnya) pada saat anak itu dalam keadaan tidak mampu (*mu'sir*), maka bagi orang yang mengasuhnya (*wali*) wajib menerima pemberian itu, karena si anak (melalui wali) tidak berkewajiban menafkahi hamba seketika diberi. Bahkan dengan menerima hamba itu akan menghasilkan kebaikan untuk anak asuhnya yaitu memerdekakan hamba tanpa ada dampak negatif sama sekali. Penerimaan hamba itu tidak harus

⁶ *Ibid.*, h. 325.

menunggu sampai keadaan anak itu mampu, karena kemampuan anak ini belum nyata dan belum diyakini.⁷

Begitupun juga para ulama memastikan pada sisi yang kedua (melihat masa yang akan datang) dalam beberapa permasalahan, contohnya:

- Diperbolehkan menjual anak keledai meskipun seketika itu belum bisa dimanfaatkan langsung, karena dapat diharapkan akan bermanfaat di masa mendatang.
- Diperbolehkan melakukan tayamum bagi orang yang membawa air yang digunakan sebagai persediaan minum walaupun untuk masa mendatang, tidak pada waktu sekarang; pada saat melakukan tayamum.
- Diperbolehkan bertransaksi *musâqah*⁸ pada tumbuhan yang tidak berbuah pada tahun sekarang, namun bisa berbuah pada tahun-tahun berikutnya. Ketentuan ini berbeda dengan menyewakan anak keledai, karena prinsip dalam *ijarah* adalah menggunakan manfaat secara langsung (*ta'jil al-manfa'ah*) tidak demikian halnya prinsip *musâqah*, karena keterlambatan berbuahnya tumbuhan yang menjadi poin transaksi ini jauh dari kemungkinan. Perbedaan ini berhasil diungkapkan oleh al-Rafi'i.

Sebagai catatan tambahan, selain kaidah di atas terdapat kaidah lain yang senafas dengannya, yaitu:

تَنْزِيلُ الْإِكْتِسَابِ مَنزِلَةُ الْمَالِ الْحَاضِرِ

Menempatkan kemampuan bekerja layaknya harta yang sudah nyata-nyata ada

Titik temu yang dapat mempersatukan kedua kaidah ini, masing-masing menjelaskan tentang pelaksanaan aktivitas yang berkaitan dengan waktu kejadiannya. Begitupun dalam kaidah ini, masalah kemampuan melakukan suatu pekerjaan/usaha "mencari harta"

⁷ Abu al-Faydl Muhammad Yasin ibn 'Isa al-Fadâni, *Al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 643.

⁸ *Musâqah* adalah transaksi penyiraman dan perawatan kebun kurma dan anggur yang diperintahkan pemiliknya. Dalam transaksi ini, pekerjaannya akan mendapatkan bagian tertentu dari hasil panennya. Taqiyyudin Abu Bakar al-Hishni, *Kifayah al-Akhyar*, al-Hidayah, Surabaya, jilid I, h. 306.

disederajatkan dengan benar-benar mempunyai harta.⁹ Sebagaimana seorang ayah yang mampu untuk bekerja, maka anaknya tidak berkewajiban untuk menafkahnya. Namun karena terjadi perbedaan ulama tentang hal ini, maka menjadikan status kaidah ini termasuk bagian kaidah yang *mukhtalaf*. Nah, di sinilah fokus pembahasan kaidah ini. Ananda dapat melihat contoh-contoh berikut ini:

- Orang miskin dan faqir yang mampu bekerja dianggap sebagai orang betul-betul mempunyai harta (*wajid al-mâl*).
- Bagian-bagian hutang yang belum terbayar bagi orang yang mempunyai hutang (*gharîm*), apakah keahlian mencari harta (*iktisâb*) dianggap sebagai harta yang dimiliki. Menurut pendapat yang lebih mendekati benar (*al-Asybah*), tidak dianggap sebagaimana memiliki harta. Sehingga ia berhak mendapatkan zakat atas nama orang yang berhutang.¹⁰ Masih dengan *qawf* ini, dalam menanggapi masalah di atas mereka beralasan bahwa kebutuhan yang melekat pada diri miskin dan fakir memang merupakan hal yang terus menerus berlangsung namun kebutuhan yang terus menerus ini telah terimbangi kemampuan bekerja yang mereka miliki. Lain halnya dengan kebutuhan yang melekat dengan *gharîm*, kebutuhannya untuk segera melunasi hutangnya terjadi pada saat itu juga, sedangkan pekerjaannya hanya bersifat spekulasi; belum tentu ia dapat bekerja pada masa yang akan datang.
- Menurut *qawf ashah hamba mukatab*¹¹ yang mampu bekerja tetap mendapat bagian zakat, sebagaimana orang yang mempunyai hutang (*al-gharîm*). Karena kemampuan ia bekerja tidak dianggap sebagaimana memiliki harta pada saat itu.¹²
- Seseorang yang sudah memberikan hartanya kepada orang yang menghutangnya, namun belum semuanya terpenuhi, maka ia tidak wajib bekerja untuk melunasi hutangnya yang

⁹ Al-Jarhazi, *al-Mawahib al-Saniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 644.

¹⁰ Sebaliknya, jika diposisikan sebagaimana orang yang memiliki harta pada saat sekarang, maka ia tidak berhak menerima zakat atas nama *gharîm*.

¹¹ Hamba yang akan bebas dengan ikatan janji akan membayar cicilan harta pada majikannya.

¹² Al-Jarhazi, *Op.cit.*, h. 645.

tersisa.¹³ Dari contoh ini dapat dilihat bahwa, kemampuannya tidak dianggap seperti harta yang benar-benar ada (*al-hadlir*), terbukti ia tidak wajib bekerja untuk mencari harta. Sebaliknya, jika kemampuannya dianggap sebagai harta yang ada, maka semestinya ia wajib bekerja untuk melunasi hutangnya.

- Seseorang yang masih mempunyai dua orang tua sekaligus mempunyai anak, sedangkan kondisinya sangat memprihatinkan (tidak mempunyai harta), apakah ia wajib bekerja untuk menafkahi mereka. Menurut *qawl ashah* wajib bekerja, karena di samping berkewajiban menafkahi dirinya sendirinya, ia pun berkewajiban menafkahi bagian dari dirinya (*al-ba'dliyyah*, disebut *ba'dliyyah* karena keluarga dan sanak keluarga adalah separuh dari kehidupannya). Namun sesuai dengan keterangan dalam kitab al-Tatimmah ternyata ada perbedaan antara orang tua dan anak. Bahwasanya titik tekan khilaf pendapat yang telah disebutkan hanya terjadi dalam masalah memberikan nafkah kepada orang tua, sedangkan memberikah nafkah kepada anak sudah dipastikan wajib. Sehingga suami wajib bekerja untuk menafkahnya. Perincian ini sangat beralasan, karena kewajiban menafkahi orang tua didasari prinsip pelonggaran (*al-muwâsâh*; toleransi), maka suami tidak wajib memaksa dirinya untuk bekerja keras agar menjadi orang toleran. Sedangkan kewajiban menafkahi anak disebabkan adanya kepuasan memiliki mereka, dengan demikian dapat disamakan dengan kewajiban menafkahi istri yang diwajibkan karena adanya kehalalan berkasih-mesra (*al-istimtâ'*) dengannya. Titik temu analogi di atas karena anak itu adalah buah dari *al-istimtâ'*, sehingga kewajiban menafkahi anak mengikuti pada kewajiban menafkahi istri.¹⁴

Selain kaidah *tanzil al-iktisâb* di atas, terdapat kaidah yang lebih umum, yaitu :

¹³ Al-Suyuthi, *Op.cit.* h. 326. Lain halnya hutang yang disebabkan maksiat (seperti halnya beban untuk melunasi tindakannya merusak harta orang lain), maka ia wajib untuk bekerja. Hal ini terkait dengan syarat-syarat taubat, diantaranya melunasi hak-hak adamî (dalam hal ini adalah hutang) sesegera mungkin.

¹⁴ Lihat al-Suyuthi, *Ibid.*, hal 327.

مَا قَارَبَ الشَّيْءُ يُعْطَى حُكْمَهُ أَوْ لَا

Apakah perkara yang mendekati sesuatu akan diberikan hukum sesuatu (tersebut) ataukah tidak

Kaidah ini lebih umum dari kaidah yang sebelumnya karena kaidah ini merangkul masalah-masalah yang berkaitan dengan harta dan yang lainnya. Namun perlu diingat, kaidah inipun tidak lepas dari perbedaan dalam memprioritaskan masalah-masalah partikularnya, sebagaimana yang terjadi dalam kaidah sebelumnya. Selain contoh yang sudah disebutkan di atas ada sebagian contoh yang bereratan dengan kaidah ini, diantaranya:

- *Hamba mukâtab* tidak bisa memiliki harta yang berada pada tangannya. Aplikasinya, bahwasannya *mukâtab* yang statusnya akan merdeka dan bebas tidak bisa dihukumi sebagaimana orang merdeka yang bisa memiliki harta; status hamba yang sudah mendekati kemerdekaan tidak bisa beri hukum sebagaimana orang merdeka, seperti yang dipaparkan pendapat yang *ashah*. Sedangkan menurut pembanding *ashah* justru menjadikan contoh kaidah ini, hamba *mukâtab* bisa memiliki harta namun dengan status kepemilikan yang "lemah".¹⁵ Karena statusnya yang hampir merdeka, dihukumi sebagaimana orang yang benar-benar merdeka yang dapat memiliki harta untuk kepentingan pribadi bukan untuk kepentingan majikannya. Sehingga dapat dikatakan bahwa akad *mukâtab* itu sudah keluar dari prinsip "ketertiban" *mu'âmalah*. Artinya dalam akad *kitâbah* ini meniscayakan merdeka bagi seorang hamba yang dapat menguasai (memiliki) harta padahal kondisi saat itu ia masih berstatus hamba. Alasan *syara'* melegalkan akad *mukâtabah* ini, lebih karena adanya perhatian dan pemenuhan syariat terhadap "kebutuhan" (*hajat*) seorang hamba. *Syara'* sendiri menilai sunah untuk memerdekakan budak. Sementara tuannya bisa jadi tidak mau memberikan hak kemerdekaan secara cuma-cuma. Sedangkan hamba sahaya itu sendiri tidak memiliki harta yang bisa dijadikan tebusan atas dirinya, sehingga ketika majikan menggantungkan kemerdekaan dirinya dengan

¹⁵ Al-Jarhazi, *Op.cit.*, h. 646.

akad *kitabah*, maka ia dapat mencurahkan segenap waktunya untuk memperoleh harta demi menghilangkan status kehambaanya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *syara'* memberi toleransi dalam akad *kitabah* terhadap perkara-perkara yang tidak ditolerir dalam akad-akad yang lain. Sebagaimana toleransi *syara'* terhadap ketidaktahuan atas keuntungan yang akan diperoleh dalam akad *qiradl* dan ketidaktahuan terhadap upah bagi orang yang melakukan transaksi ju'alah, karena dalam dua akad ini terdapat kebutuhan manusia yang wajar untuk dipenuhi.

- Haram menyentuh (*mubâsyarah*)¹⁶ wanita yang sedang haidl pada area yang mendekatkemaluannya, baik ada unsur syahwat ataupun tidak. Secara logika, karena dengan menyentuh bagian-bagain pada daerah ini akan mendorong untuk bersetubuh.
- Darah yang keluar pada saat saat menjelang melahirkan (*thalq*), menurut *qawl ashah* tidak dinamakan darah nifas. Dari sini bisa difahami walaupun pendaharan itu keluar pada saat-saat yang sudah mendekati masa melahirkan namun tidak dihukumi sebagaimana darah nifas. Lain halnya jika menilik *muqabil*-nya.

CATATAN AKHIR

Jika melihat esensi kaidah terakhir ini, ternyata ia adalah bagian tak terpisahkan dari kaidah *harim al-syai' bi manzilatih* (kaidah *aghlabiyah* ke-8). Karena jika kita memperhatikan contoh-contoh kaidah *aghlabiyah* tersebut, ternyata substansinya sama dengan kaidah *mukhtalaf* ini.¹⁷ *WalLahu a'lam*.

¹⁶ Lain halnya dengan hukum memandang pada daerah ini, hal itu diperbolehkan (namun makruh) walaupun disertai birahi. Sebagaimana seorang suami diperbolehkan mencium wajah istrinya yang sedang haidl dengan syahwat.

¹⁷ Al-Jarhazi, *Loc.cit*.

KAIDAH KE – 16

إِذَا بَطَلَ الْخُصُوصُ هَلْ يَبْقَى الْعُمُومُ فِيهِ خِلَافٌ

Ketika sifat khusus dari suatu hal dihukumi batal, apakah karakter umumnya masih berlaku? Terdapat khilâf.

Al-*'umûm* ditinjau dari ilmu semantik adalah ungkapan yang mencakup beberapa unsur-unsur (*afrâd*) dengan satu kali ucapan saja (*daf'ah wâhidah*). Sedangkan *al-khushûsh* adalah ketertentuan sesuatu, yang dengan ketertentuan ini ia dibedakan dari hal lain. Dengan pengertian ini, maka segala sesuatu, menurut al-Jurjani mempunyai kemandirian atau karakter khusus.¹

Sebagai contoh kecil, shalat zhuhur mempunyai karakter khusus sebagai *fardlu*. Disamping ia juga mempunyai karakter umum sebagai shalat secara lebih luas (umum).

Berkaitan dengan tema kita kali ini, ternyata setiap objek hukum memiliki perbedaan kategoris; ada yang dihukumi batal secara total baik karakter umumnya maupun yang khusus dan ada pula objek hukum yang karakter umumnya masih melekat. Dari dua kategori tersebut, ulama berbeda dalam memprioritaskannya.² Warna perbedaan tersebut kiranya dapat dilihat dalam contoh-contoh berikut;

- Ketika seseorang melakukan shalat zhuhur dan di tengah pelaksanaan shalat ia meyakini bahwa waktu zhuhur belum masuk. Sebelum menjawab pertanyaan apakah shalatnya sah atau tidak, maka, harus dilihat dari dua sudut pandang. *Pertama*, jika ditinjau dari aspek keumumannya, ia termasuk shalat yang meliputi berbagai macam shalat, termasuk di dalamnya adalah jenis shalat sunah dan jenis shalat *fardlu*. *Kedua*, jika dipandang kekhususannya ia merupakan satu

¹ Lihat al-Syarif Aly bin Muhammad al-Jurjani, *Kitâb al-Ta'rîfât*, edisi III, 1988, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Bairut, h. 157

² Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 328.

aktifitas yang sudah ditentukan untuk shalat zhuhur. Dari dua pertimbangan ini, *qawl ashah* menyatakan bahwa status shalat zhuhurnya batal dan berubah menjadi *shalat sunah muthlaq* yang merupakan shalat dengan karakter umum.

- Ketika seseorang berwudlu dengan niat untuk melakukan *thawâf*, sementara saat itu ia sedang berada di tempat selain Makkah al-Mukaramah, maka menurut *qawl ashah* wudlu'nya tetap dihukumi sah, karena lebih cenderung menanggalkan sifat khususnya, yaitu wudlu yang hanya diperuntukkan melakukan *thawâf*.
- Ketika seseorang melakukan *ihrâm* haji pada waktu selain bulan haji, maka menurut *qawl ashah* hajinya batal dan pokok keumu-mannya sebagai *ihrâm* masih tetap ada, sedangkan jika ia melakukan umrah, maka umrahnya sah. Ketetapan itu karena memandang *ihrâm* secara umum.
- Seseorang yang menggantungkan transaksi *wakâlah* dengan syarat tertentu, menurut *qawl ashah* transaksi *wakâlah*nya batal. Namun dengan *wakâlah* yang sudah batal ini ia masih diperbolehkan melakukan aktifitas (*al-tasharruf*) yang diinginkannya. Pendapat ini menganggap bahwa, dalam transaksi *wakâlah* ini terdapat izin dan restu secara umum dari pihak *muwakkil* (orang yang mewakilkan), sehingga meskipun bentuk formal transaksi itu dihukumi batal, namun si wakil tetap diperbolehkan untuk melakukan *tasharruf*.
- Ketika ada seseorang melakukan tayamum untuk melakukan shalat fardlu sebelum masuk waktunya, menurut *qawl ashah* tayamumnya dihukumi batal dan ia tidak diperbolehkan untuk melakukan shalat sunah dengan tayamum tersebut. Jelasnya, sebenarnya tayamum merupakan bersuci sebagai alternatif pengganti wudlu' yang mempunyai karakter umum (dapat digunakan untuk melakukan berbagai macam ibadah baik sunah maupun *fardlu*). Sedangkan sifat khususnya dalam contoh ini adalah ia digunakan untuk melakukan aktifitas tertentu yaitu ibadah *fardlu*. Pendapat *ashah* dalam contoh ini, lebih memprioritaskan merusak sifat umum tayamum dengan akibat rusaknya sifat khusus yang dimilikinya.
- Permasalahan seseorang yang mendapat keringanan shalat dengan duduk, tiba-tiba dalam pertengahan shalatnya mampu

untuk berdiri, namun ia tidak melakukannya. Menurut versi *qawl azhhar* shalatnya batal total dan disamping itu ia tidak boleh menyempurnakannya menjadi shalat sunah.

Namun, dalam beberapa permasalahan lain, tidak ada perbedaan (*khilâf*) tentang aktivitas yang memiliki sifat ganda. Dalam hal ini dihukumi batal secara total, meskipun tidak memenuhi prosedur. Dalam contoh yang akan disebutkan yang dinilai batal hanyalah sifat umumnya saja. Di antara contoh-contohnya, adalah sebagai berikut:

- Memerdekakan hamba sahaya yang cacat untuk pembayaran *kafârah* karena melanggar suatu larangan. Pemerdekaan tersebut tetap sah, dan hamba sahaya tersebut menjadi bebas, namun kemerdekaannya tidak cukup untuk digunakan sebagai pembayaran *kafârah* secara khusus. Dengan demikian dia masih berkewajiban untuk membayar *kafârah*nya.
- Seseorang yang membayar zakat dengan harta yang tidak berada di tangannya (*mâl al-ghâ'ib*), dan dalam keyakinannya harta itu pasti tidak rusak. Namun, ternyata realitas berbicara lain; hartanya rusak. Menanggapi masalah ini ulama sepakat bahwa pengalokasian harta itu bukan lagi atas nama zakat; namun harta yang ia berikan hanya menjadi shadaqah sunah.³

Sementara aktivitas yang dihukumi batal secara keseluruhan baik karakter umum maupun khususnya seperti dalam pelaksanaan shalat gerhana matahari yang dilakukan pada saat matahari telah usai mengalami gerhana (*al-injilâ'*) sebelum melakukan *takbîr al-ihrâm*. Maka shalat tersebut dihukumi batal total dan statusnya tidak berubah menjadi shalat sunah *muthlaq*. Hal ini, karena dalam fiqh, tidak ada satu pun shalat sunah yang tata cara atau *kayfiyyah*nya menyamai shalat gerhana.⁴

Untuk contoh selanjutnya yang termasuk dalam bagian ini adalah permasalahan seseorang yang mengatakan "ini hewan kurban saya", ketika ia menunjuk kijang (Arab: *zhabyah*, salah satu hewan yang tidak sah dijadikan *qurban*). Menurut penjelasan al-Nawawi dalam *Syarah al-Muhadzdzab*, bahwa ungkapan itu sama sekali tidak

³ *Ibid.*, h. 329.

⁴ Dalam shalat gerhana, baik matahari maupun rembulan, terdapat aktivitas yang berbeda dengan shalat lain pada umumnya. Yaitu pelaksanaan *ruku'* dan berdiri yang diulang sebanyak dua kali dalam setiap raka'atnya.

berakibat apapun atas keabsahan ibadah kurban, sehingga ia tidak wajib bershadaqah dengan hewan tersebut. Padahal kewajiban bershadaqah daging kurban kepada fakir miskin adalah salah satu prinsip di dalamnya.

Seseorang yang disuruh orang lain untuk melakukan jual beli yang tidak memenuhi syarat dan rukunnya, maka bagi *wakil* tidak diperkenankan melakukan jual beli, baik dengan praktek jual beli yang memenuhi syarat ataupun tidak. Sebab secara tidak langsung ia tidak diperkenankan untuk melakukan jual beli yang sah, karena si *muwakkil* (orang yang mewakilkan) tidak memberikan izin melakukan jual beli yang sah padanya. Sementara jual beli yang tidak sah juga tidak boleh dilakukan karena tidak ada izin *syar'i* dalam hal ini.⁵ *WalLahu A'lam.*

⁵ Al-Suyuthi, *Ibid.*

KAIDAH KE – 17

هَلِ الْحَمْلُ يُعْطَى حُكْمَ الْمَعْلُومِ أَوْ الْمَجْهُولِ ؟ ... فِيهِ خِلَافٌ

Apakah Janin digolongkan sebagai sesuatu yang di ketahui, atau tidak ?
terjadi khilâf.

Haml atau Janin dilihat dari kaca mata medis, terbentuk dari proses pertemuan sel telur (ovum) wanita dengan sperma yang kemudian digodok dalam rahim selama waktu 120 hari. Pada saat itulah, mulai terlihat ada tanda-tanda kehidupan setelah ditiupkan ruh ke dalamnya. Kemudian pada masa-masa selanjutnya, janin yang berbentuk gumpalan daging itu mulai membentuk wujud manusia. Dalam konteks syariat janin merupakan salah satu obyek sasaran hukum.

Haml secara bahasa bisa bermakna membawa, mengangkat dan mengandung. Namun yang dimaksud dalam kaidah ini adalah isi kandungan. Berkaitan dengan hal ini, ada kata lain yang lebih mewakili pembahasan kita kali ini, yakni *janîn*. Janin dalam konteks kaidah ini juga harus dipahami tidak terbatas pada janin manusia saja.

Kenyataan yang ada mengatakan bahwa janin itu adalah sesuatu yang jelas-jelas nampak dan nyata. Tapi dalam kaidah yang unik ini justru dijelaskan lebih spesifik tentang keberadaannya dan kaitannya dengan hukum syari'at. Dalam konteks ini pembahasan terfokus pada status hukum janin, apakah dihukumi seperti halnya sesuatu yang telah nyata (*ma'lûm*) atau tidak nyata (*majhûl*). Dari pemahaman sekilas, seakan-akan janin ditampilkan sebagaimana sesuatu yang nyata atau tidak, padahal kenyataannya janin itu telah nampak.¹

HUKUM JANIN

Dengan premis di atas, yang patut dipertanyakan adalah keberadaan janin dipandang dari sisi hukumnya; apakah janin diberi

¹ Badr al-Din al-Zarkasy, *al-Mantsur fi al-Qawa'id*, I/311.

hukum sebagaimana hal yang nyata dan nampak atau diberi hukum sebagaimana hal yang tidak nampak.

Menilik dari beberapa ketetapan hukum ulama terdahulu, terdapat satu kesimpulan bahwa dalam permasalahan yang membahas tentang janin dibagi menjadi tiga bagian:

1. Permasalahan yang disepakati bahwa janin adalah sebagaimana hukumnya hal yang nampak.² Contohnya:

- Pembayaran denda (*diyât*) yang diwajibkan dengan binatang hamil. Dari contoh ini menunjukkan bahwa binatang hamil dengan kandungannya sangat diperhitungkan dalam menentukan keabsahan *diyât*.
- Zakat ternak unta yang sudah mencapai 61 ekor dalam keadaan hamil semua. Maka dalam pengeluaran zakatnya tidak dengan unta yang hamil, karena unta yang hamil dianggap sama dengan dua hewan. Padahal pengeluaran zakat dua hewan itu tidak sama dengan mengeluarkan satu hewan. Dalam hal ini ulama memastikan bahwa hukum kandungan termasuk kategori hal-hal yang nampak. Pada dasarnya, kenyataan yang ada menunjukkan bahwa sudah hampir pasti ketika binatang ternak jantan yang menggauli betinanya, ia akan hamil, sehingga wajar jika kandungannya dianggap sebagai hal yang nampak. Dengan latarbelakang ini, maka tidak wajib mengeluarkan zakat dengan unta yang sudah dikawinkan.
- Begitu juga, perempuan haidl yang mengaku sedang hamil tidak boleh dibunuh untuk *dqishâsh* dan harus ditunggu sampai melahirkan kandungannya. Hal ini dilakukan, untuk menghindari terbunuhnya janin yang memiliki kemungkinan hidup. Sebagai wawasan tambahan, Iman al-Nawawi dalam kitab *Fatawinya* mengatakan; ketika seorang perempuan meninggal dalam keadaan hamil ketika telah mencapai umur kesempurnaan janin, maka ia termasuk orang yang mati syahid akhirat.
- Haram menyetubuhi hamba sahaya, ketika saat memilikinya dalam keadaan hamil sampai ia melahirkan kandungannya. Dari sini dapat dipahami bahwa kandungannya dihukumi sesuatu yang nampak, sehingga tidak boleh digauli sebelum melahirkan-nya. Dan juga berdasar pada sebuah Hadits Nabi saw. :

² *Ibid.*

لَا تُوطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعُ (رواه الحاكم)

"Tidak boleh menyetubuhi perempuan hamil sampai ia melahirkan" (HR. al-Hakim)³

- Contoh lain juga terjadi pada masalah pembelian budak wanita yang hamil dan diperbolehkan untuk mengembalikannya. Karena kandungan yang dimilikinya dianggap cacat, sehingga akan mempengaruhi transaksi jual belinya. Hal ini menunjukkan bahwa kandungan yang dibawanya dianggap sebagai hal nyata dan nampak.
- Boleh berwasiat kepada janin yang belum lahir, karena wasiat berkaitan dengan masa yang akan datang. Sehingga layak bila wasiat diperbolehkan pada kandungan yang kemunculannya baru terjadi dimasa mendatang. Lain halnya dalam pembahasan wakaf yang mempunyai prinsip harus dikuasakan langsung pada orang yang menanganai wakaf. Akhirnya sangat wajar, jika wakaf dengan kandungan tidak sah.⁴
- Apabila wanita *dzimmiyyah* mati, padahal masih mengandung bayi yang berstatus Islam (karena suaminya Islam), maka

³ Abu Abdillah Muhammad bin Abdillah al-Hakim, *al-Mustadrak 'ala al-Shahihayn*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, II/212.

⁴ Contoh janin yang termasuk dari kategori awal (perkara yang maklum) adalah pengabsah berwasiat dan wakaf pada *si* janin sebagaimana yang diungkapkan al-Suyuti. Namun sebagai wawasan tambahan, Syaikh Yasin al-Fadani berpendapat bahwa, dalam contoh ini masih perlu adanya kajian ulang, mengingat ada perbedaan antara wakaf dan wasiat. Dalam permasalahan wasiat pada janin yang dihukumi sah meniscayakan syarat kemampuan "menggambarkan" penerima barang wasiat (*mushālah*) sekalipun barang itu masih berwujud sperma, sebagaimana dalam masalah warisan. Jika dalam warisan terdapat ketentuan kemampuan menggambarkan ini, terlebih lagi dalam permasalahan wasiat. Karena sah-sah saja berwasiat pada seseorang yang tidak bisa mendapatkan warisan, seperti berwasiat pada hamba yang dijanjikan merdeka oleh tuannya dengan cara membayar cicilan (*mukātab*). Berbeda dengan wakaf pada janin yang dihukumi tidak sah, karena dalam wakaf terdapat syarat adanya kemungkinan pihak penerima wakaf (*mauqūf lah*) untuk memiliki barang yang akan diwakafkan secara nyata ketika pelaksanaan wakaf itu terjadi. Dengan demikian, wakaf pada janin tidak sah. Karena janin jelas tidak dapat memiliki. Dengan demikian, seandainya ada orang yang mempunyai beberapa anak dan janin kemudian ia ingin wakaf pada mereka, maka *si* janin tidak termasuk pihak yang berhak mendapatkan wakaf. Lihat dalam Abu al-Faydl Muhammad Yasin bin 'Isa al-Fadani, *al-Fawā'id al-Janiyyah*, Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, cet. I, 1997, h. 649.

punggunya harus diarahkan membelakangi kiblat ketika dimakamkan, supaya wajah janin bisa menghadap ke arah kiblat, hal ini karena wajah janin menghadap ke punggung. Namun mengenai tempat pemakamannya terdapat perbedaan, menurut pendapat yang kuat (*qawl ashah*) dimakamkan diantara kuburan orang kafir dan Islam. Sedangkan untuk menshalatnya, menurut Imam al-Nawawi dalam *al-Majmû'* yang mengambil pendapat al-Qâdli Husayn, disebutkan tentang kewajiban menshalatnya, dengan catatan yang diniati hanya janin yang ada dalam kandungannya saja. Karena berdasar pernyataan *qawl qadîm* yang mengatakan bahwa orok (*al-siqth*) yang mati dalam keadaan tidak bersuara tetap harus dishalati. Akan tetapi menurut *qawl ashah* tidak dishalati, karena terlakunya hukum bagi bayi hanya ketika sudah lahir, padahal pada permasalahan ini janin belum lahir. Dan pendapat inilah yang sesuai dengan realitas di lapangan (*al-zhâhir*).

2. Hukum kandungan yang dihukumi sebagaimana sesuatu yang tidak ada (*ma'dûm*). Contohnya:
 - Tidak sah mewakaf kandungan. Artinya, kandungan (janin) tidak sah dijadikan sebagai barang wakaf. Lain halnya jika kandungannya sudah dilahirkan oleh budak perempuan yang sudah menjadi barang wakaf, maka keberadaannya menjadi barang wakaf pula.
 - Tidak wajib membayari zakat fitrah untuk janin. Karena keberadaannya dianggap sebagai sesuatu yang tidak ada.
 - Memerdekakan janin yang berstatus budak tidak mencukupi sebagai pembayaran *kafârah*.
 - Tawanan perang perempuan kafir ketika mengandung anak muslim, maka tetap dijadikan budak. Perempuan ini tidak mengikuti kandungannya yang muslim, karena kandungan yang dibawanya dihukumi sebagai hal yang tidak nampak.⁵
3. Terjadi *khilâf* dalam menentukan keberadaan janin. Contohnya:
 - Menurut *qawl ashah* pemberian *nafaqah* hanya diperuntukkan bagi istri yang ditalak dan sedang mengandung, bukan kepada kandungannya.

⁵ *Ibid.*

- Apakah kandungan masuk dalam ungkapan *wâqif* yang mengatakan "Saya wakafkan bangunan kepada anak-anakku" –dan mereka pada akhirnya akan mendapatkan bagian dari harta yang diwakafkan itu. Menurut *qawl ashah* janin tidak ikut masuk dalam ungkapan *wâqif*. Karena kandungan belum dinamakan anak sebelum janin dilahirkannya, sehingga dengan pendapat ini kandungan dianggap sesuatu yang tidak ada. Tapi kandungan tetap mendapatkan jatah dari penghasilan (*ghullah*) barang wakafan itu. Al-Nawawi dalam kitab *al-Rawdlah* mengi-ngatkan bahwa jika kita mengandaikan penghasilan itu hanya berupa buah kurma, maka janin yang belum dilahirkan tidak mendapatkannya walaupun hanya sedikit.
- Wanita yang tertalak dalam keadaan hamil masih mendapatkan nafkah, namun pemberian itu apakah di berikan kepada wanita tersebut ataukah kepada janinnya. Menurut *qawl ashah* diberikan untuk wanita yang mengandung. Karena janin tidak bisa hidup tanpa suplai makanan dari orang yang mengandungnya. Di sini janin dianggap sesuatu yang tidak ada. Kemudian tata cara dalam pemberian nafkah, apakah nafkah harian diberikan secara bertahap atau ditunggu sampai melahirkan sekaligus, menurut *qawl ashah* nafkah diberikan tiap hari (*ta'jil*), karena berdasarkan al-Quran surat al-Thalâq ayat 6 yaitu:

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin"

Menurut al-Rafi'i perbedaan dalam masalah pemberian nafkah bermula dari apakah janin itu termasuk sesuatu yang telah diketahui atau tidak. Dan pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang menggolongkannya sebagai sesuatu yang belum diketahui.

- Jika pembeli mensyaratkan hewan yang dibelinya haruslah hewan yang hamil, maka menurut *qawl ashah* sah, berdasarkan khilaf masalah janin apakah mengambil jatah sendiri atas hasil penjualan. Menurut *qawl ashah* janin berhak mengambil bagian sendiri atas penjualannya. *Wallahu A'lam*.

KAIDAH KE – 18

النَّادِرُ هَلْ يُلْحَقُ بِجِنْسِهِ أَوْ بِنَفْسِهِ ؟ فِيهِ خِلَافٌ

Apakah sesuatu yang jarang terjadi dihukumi sesuai dengan jenisnya, atau memiliki hukum sendiri? Terjadi khilâf di dalamnya.

Dalam kehidupan, terdapat beraneka ragam bentuk materi yang normal, namun pada lain tempat dan waktu terkadang dijumpai bentuk-bentuk materi yang sudah di luar batas kelaziman, seperti manusia memiliki dua wajah, jari berjumlah enam dan sebagainya. Bentuk fisik yang tidak lazim ini juga tidak luput dalam wilayah kontrol pembahasan hukum fiqh, sehingga disini tampak ke-universal-an syari'at Islam yang mampu menembus ruang dan waktu, hingga sampai yang bersentuhan dengan hal-hal yang jarang (*nâdir*) sekalipun.

Dalam kajian fiqh konvensional, perdebatan seputar status hukum persoalan-persoalan yang jarang terjadi (*nâdir*) sangat marak dibahas. Karena itulah, dalam pembahasan kali ini akan sedikit dihimpun dan dirangkum dalam sebuah kaidah—yang didalamnya dinyatakan bahwa sesuatu yang jarang terjadi, apakah hukumnya diposisikan sebagaimana jenisnya¹; hukumnya disesuaikan dengan jenisnya atau memiliki hukum tersendiri; memiliki hukum yang berbeda dan independen.

CAKUPAN KAIDAH

Banyak sekali persoalan *furû'iyah* yang termasuk cakupan kaidah ini. Namun dari semua permasalahan *furû'iyah* itu akan dikerucutkan menjadi tiga bagian pokok; *pertama*, persoalan-

¹ Kata *jinsun* adalah salah satu kata yang sudah terserap dalam Bahasa Indonesia yang kemudian menjadi jenis. Menurut Syarif al-Jurjani jenis adalah sebuah nama sesuatu yang mampu membawahi berbagai macam bentuk sesuatu (*anwâ'*).

persoalan yang berbeda dalam memprioritaskannya (*tarjih*).² *Kedua*, persoalan yang sudah pasti masuk dalam kategori yang pertama; masuk dalam jenisnya (*ilhâq bi jinsih*). Dan *ketiga*; persoalan yang sudah dipastikan masuk dalam kategori kedua; mempunyai hukum yang mandiri (*ilhâq bi nafsih*). Ketiga kualifikasi di atas akan kita kaji dalam pembagian berikut:

A. Persoalan yang diperdebatkan

1. Menyentuh alat kelamin laki-laki yang sudah terpotong, apakah masih membatalkan wudlu atau tidak. Menurut *qawl ashah* masih dapat membatalkan, sebab walaupun telah terputus namun 'nama' dzakar tidak terlepas dari potongan itu. Dengan demikian potongan itu masih termasuk jenis dzakar. Sehingga hukumnya mengikuti jenis dzakar yang belum terpotong. Sementara pembanding *qawl ashah* (*muqâbil al-ashah*) menyatakan tidak membatalkan, karena dengan terputusnya *dzakar*, maka ia sudah dapat dikatakan sebagai dzakar yang tersendiri; bukan termasuk jenis dzakar umum.³
2. Laki-laki yang menyentuh potongan daging perempuan (atau sebaliknya), apakah membatalkan wudlu atau tidak. Menurut *qawl ashah* tidak membatalkan, karena daging yang sudah terpotong itu sudah tidak lagi dinamakan sebagai "perempuan", ia hanyalah potongan daging yang berasal darinya. Padahal, menurut pendapat ini, sentuhan yang bisa membatalkan wudlu adalah bila terjadi antara pihak laki-laki dengan jenis perempuan atau sebaliknya, sementara daging itu sudah tidak dapat lagi dinamakan perempuan.⁴
3. Melihat potongan aurat lawan jenis, apakah haram atau tidak. Menurut *qawl ashah* tetap haram, karena walau bagaimanapun bentuk potongan itu masih termasuk jenis aurat. Sementara

² *Tarjih* adalah menimbang derajat kekuatan satu diantara dua pendapat (*qawl*) yang berlainan yang dilakukan oleh ulama ahli *tarjih*.

³ Abdullah bin Said Muhammad Ubbadi al-Lahji dalam *Idlâb al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, Dar al-Rahmah, Surabaya, cet. III, 1410 H. h. 115, Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Aybah wa al-Nazhâ'ir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. IV, 1998, h. 330-332

⁴ *Ibid.*

muqâbil al-ashah menilai tidak haram, karena jarang sekali anggota badan lawan jenis yang sudah terputus ini dapat merangsang terjadinya fitnah atau syahwat.⁵ Anda dapat juga akan menemukan *khilâf* ini dalam contoh seperti potongan kuku dan sebagainya.

4. Orang yang bersumpah tidak akan makan daging, namun dalam keadaan kelaparan terpaksa memakan daging bangkai, apakah tindakannya dapat dikategorikan melanggar sumpah atau tidak. Pendapat yang kuat menurut al-Nawawi menyatakan bahwa orang itu tidak melanggar sumpahnya, karena yang dimakannya bukan lagi disebut daging secara umum melainkan bangkai secara khusus. Sementara bagi *muqâbil al-ashah*, tindakannya dianggap melanggar sumpah, karena meski telah menjadi bangkai, namun tetap tergolong daging. Perbedaan ini tidak hanya pada permasalahan orang yang makan bangkai binatang yang halal dimakan saja, namun juga terjadi dalam persoalan memakan daging bangkai binatang yang memang tidak halal dimakan. Seperti daging macan dan keledai.⁶
5. Seorang laki-laki yang menggauli mayat wanita, apakah dia wajib mandi jinabat atau tidak. *qawl ashah* menyatakan tetap wajib mandi. Ini berarti menurut *qawl ashah*, mayat perempuan itu merupakan bagian dari jenis perempuan secara umum, sehingga ia tetap berkewajiban mandi. Dan jika hubungan persebadanan itu dilakukan pada saat dia berpuasa Ramadhan atau sedang melaksanakan ibadah haji, apakah wajib membayar denda (*kafârah*) atau tidak. Menurut *qawl ashah* hal itu hukumnya wajib. Ini juga berarti *qawl ashah* memandang, bahwa mayat perempuan ini tetap dianggap sebagai jenis perempuan secara umum. Sementara persoalan mas kawin dan *had* (dera),⁷ menurut *qawl ashah* tidak wajib untuk dilaksanakan.⁸

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Had zina.*

⁸ Dalam hukum fiqh, seorang lelaki yang memperkosa seorang wanita wajib membayar *mahar mitsil* sebagai ganti dari *budlu'* (vagina) yang telah direnggutnya.

6. Batu bisa menjadi pengganti air untuk mensucikan kemaluan yang mengeluarkan *madzî*⁹ atau *wadzî*.¹⁰ Karena keduanya – walaupun jarang keluar– masih termasuk kategori jenis cairan yang keluar dari alat ekskresi manusia, maka batu juga dapat digunakan untuk bersuci sebagaimana juga dapat digunakan untuk membersihkan air seni.
7. Masih tetap diperbolehkan melakukan *khiyâr* bagi dua orang yang bertransaksi jual beli dan belum berpisah dari tempat transaksi (*majlis al-'aqd*), meski hal itu berlangsung hingga berhari-hari, menurut *qawl ashah*. Walaupun kejadian transaksi yang berhari-hari ini termasuk hal yang jarang terjadi namun ia disamakan dengan transaksi yang dilakukan seperti biasa.
8. Riba tetap berlaku pada mata uang selain emas dan perak, bila dalam penggunaannya beredar di pasaran sebagaimana terlakunya mata uang emas dan perak (*nuqud*), menurut *qawl ashah*. Dengan sebuah alasan karena sama-sama satu jenis dalam penggunaannya sebagai mata uang resmi. Fenomena ini, jika ditengok pada tempo dulu yang kebanyakan alat tukarnya berupa emas dan perak, sementara mata uang yang menggunakan bahan selain keduanya jarang sekali, sehingga sangat sesuai jika persoalan ini dimunculkan dan diperdebatkan. Namun jika menengok masa sekarang ini, malah justru sebaliknya; penggunaan mata uang emas dan perak sangat jarang sekali. Karena perkembangan perekonomian yang berubah sangat pesat menjadikan emas dan perak sangat mahal harganya.
9. *Khiyâr syarath* pada barang-barang yang cepat rusak, menurut *qawl ashah* tidak boleh. Sebagaimana barang-barang yang cepat rusak ini tidak mendapat hak dalam *khiyâr* yang lain, maka pada barang-barang yang cepat rusak dengan *khiyâr syarat* tetap tidak diperbolehkan.

⁹ *Madzî* adalah cairan yang berwarna putih yang keluar karena ada rangsangan nafsu yang tidak begitu kuat. Lihat Muhammad al-Syirbîni al-Khatîb, *al-Iqnâ'*, I/88 cet. Dar al-Fikr, Beirut.

¹⁰ *Wadzî* ialah cairan yang keruh, cairan ini biasanya keluar setelah berseni, karena melakukan aktifitas yang berat atau menahan air seni. Lihat al-Syirbîni, *Ibid*.

B. Persoalan yang dipastikan masuk kategori pertama.

1. Seseorang yang memiliki dua wajah dan tidak sama persis dengan wajah aslinya sementara tidak diketahui antara wajah yang asli dan tidak, maka ia harus membasuh kedua wajahnya ketika mengambil air wudlu.¹¹ Sebab walaupun salah satu dari dua wajah itu ada yang "tambahan" (*zâ'id*), tapi dalam pandangan umum hal itu tetap dikatakan sebagai jenis wajah secara umum.
2. Seorang wanita yang sejak lahir sudah (maaf) tidak perawan; tercipta tanpa selaput dara keperawanan, tetap dihukumi perawan.¹² Karena walaupun selaput dara keperawanannya tidak ada, tapi secara hakiki dia belum pernah berkumpul dengan siapapun.
3. Seorang wanita yang melahirkan pada usia kandungan enam bulan lebih sedikit,¹³ maka nasab kandungan jika telah lahir tetap dinisbatkan kepada ayah. Pada umumnya usia kandungan berkisar antara 9 bulan, dan paling sedikit adalah 6 bulan lebih sedikit. Walaupun kelahiran bayi dengan masa kandungan seperti ini jarang terjadi, namun anak itu tetap dianggap sebagai anak dari pihak yang pernah bersebadan dengannya.

Sedangkan permasalahan yang dipastikan masuk kategori kedua adalah permasalahan jari tangan "tambahan" (bukan asli) yang tidak dapat disamakan dengan jari-jari asli dalam permasalahan *diyât*.¹⁴ Permasalahan ini juga merambat sampai bagian tubuh tambahan selain jari-jemari.

CATATAN AKHIR

Dalam *al-Mantsûr* ditegaskan, bahwa kaidah ini sebenarnya berawal dari *khilâf*; *Apakah setiap permasalahan akan disesuaikan dengan*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, h. 114.

¹³ Yang dimaksud dengan "lebih sedikit" ini adalah penambahan dua masa yang tidak begitu lama, yaitu penambahan masa lamanya waktu melakukan bersebadan dan lamanya masa melahirkan. Dalam bahasa fiqh dua masa ini sering disebut dengan *lahzbatâin*.

¹⁴ *Ibid.*

*sebab yang melatar belakangi masing-masing ataukah perkara yang jarang terjadi akan digeneralisasikan hukumnya sesuai dengan perkara yang lazim dan normal terjadi.*¹⁵ Dari semua permasalahan yang telah disebutkan di atas, baik pada bagian yang pertama ataupun bagian yang kedua berasal dari perbedaan yang terdapat dalam permasalahan sesuatu yang tidak lazim yang keluar dari salah satu dari dua alat rekreasi (pembuangan kotoran, jalan depan dan belakang), apakah ia dapat disucikan dengan menggunakan batu, sebagaimana kotoran manusia yang normal dari salah dua jalan ini.¹⁶ Nah, dari perbedaan pendapat dalam satu permasalahan inilah yang pada akhirnya akan memunculkan berbagai macam *khilâf* yang timbul pada semua permasalahan yang tidak lazim (*nâdir*). *WalLahu A'lam*.

¹⁵ Generalisasi inilah yang oleh fuqaha diistilahkan dengan *al-nâdir lâ hukma lah*; perkara yang jarang terjadi tidak mempunyai hukum tersendiri.

¹⁶ Terdapat ada satu *khilâf* lagi yang pada akhirnya juga akan mewarnai *khilâf* yang terjadi pada barang dan hal-hal yang ganjil. Silakan dibuka Badr al-Din Muhammad al-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id*, II/326 .

KAIDAH KE – 19

القَادِرُ عَلَى الْيَقِينِ هَلْ لَهُ الْإِجْتِهَادُ وَالْأَخْذُ بِالظَّنِّ ؟ فِيهِ خِلَافٌ

Apakah orang yang mampu meraih keyakinan diperkenankan berijtihad dan mengambil prasangka yang kuat (zhan)?, terjadi khilâf

Pada masa Nabi, ketika para sahabat beliau mendapati sesuatu yang janggal, mereka terkadang hanya mendiskusikannya dengan rekannya, walaupun pada saat itu Nabi saw. masih berada di tengah-tengah mereka. Tindakan mereka ini sebenarnya mengisyaratkan pesan, bahwa kita diperkenankan untuk dapat berpindah dari sesuatu yang sebenarnya sudah sampai pada tarap yakin (*mutayaqqan*) pada hal yang masih berstatus prasangka (*mazhnûn*). Tindakan para sahabat yang berdiskusi atau bertanya pada sahabat lain ketika masih mungkin berkonsultasi pada Nabi saw., adalah tindakan yang menghasilkan informasi yang masih berada dalam tingkatan *mazhnûn*, bila dibandingkan dengan apabila mereka langsung berdiskusi dan bertanya pada Nabi saw., yang terjaga dari kesalahan (*ma'shûm*).¹

Demikian juga pada saat ini, dalam beberapa kasus, ternyata kita diperkenankan untuk berpindah dari yang *mutayaqqan* pada yang *mazhnûn*. Akan halnya ketika kita mempunyai keraguan misalkan tentang isi dua bejana, isi bejana yang satu suci sementara yang lain najis. Dalam keadaan seperti ini para ulama sepakat bahwa ijtihad wajib untuk dilaksanakan. Akan tetapi, hal ini bukanlah *stressing* dari tema bab ini.

Tema yang akan dibahas adalah sebagaimana peristiwa yang baru saja disebutkan, namun kita juga masih mempunyai air yang diyakini status kesuciannya (*mutayaqqan*), misalkan ketika itu kita

¹ Lihat dalam Muhammad Yasin al-Fadani, *al-Fawâ'id al-Janiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, cet. I, 1997, h. 652 dan Dr. Jibril Muhammad bin Hasan Al-Bushaili, *Dirasah wa al-Tahqiq al-Qawa'id*, al-Rusydu, Riyadl, Saudi Arabia cet. I tahun 1996, h. 334

berada di pinggir sungai dan sebagainya. Nah, dari contoh kasus inilah, kaidah ini mulai bersinggungan dengan tataran realitas.

Menurut pendapat yang paling kuat (*qawl ashah*), ia wajib berijtihad secara mutlak tanpa ada pemilahan.² Dengan demikian, ia tidak boleh menggunakan air yang diyakini kesuciannya, seperti air yang berada di sungai. Ia wajib untuk berijtihad dalam menentukan mana bejana yang berisi air yang suci dari dua bejana yang masih diragukan tadi. Pendapat ini sesuai dengan latarbelakang keseharian para sahabat Nabi saw. yang hanya menanyakan pada rekan-rekan mereka yang lain, tanpa bertanya pada Nabi saw. secara langsung.

Berbeda dengan pendapat pertama ini, ada sebagian ulama yang tidak memperbolehkan ijtihad. Mereka bertendensi pada hadits yang berbunyi;

دَعِ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ

"Tinggalkanlah apa yang menjadikanmu ragu, pada hal-hal yang sama sekali tidak kamu ragukan"³

Sementara, ulama yang mewajibkan ijtihad, mengarahkan hadits ini sebagai kesunahan meninggalkan ijtihad; bukan kewajiban meninggalkannya. Mereka menyatakan, kesunahan meninggalkan ijtihad dalam hadits ini, justru masih membuka peluang diperbolehkannya ijtihad, bahkan bisa berubah menjadi kewajiban.

Selanjutnya, kewajiban ijtihad dilihat dari waktu pelaksanaannya akan terbagi menjadi dua bagian, yaitu kewajiban ijtihad yang luas waktunya (*muwassa'*) sebagaimana orang yang yakin mendapatkan air yang suci selain dua bejana tadi dalam waktu yang relatif lama. Dan kewajiban ijtihad yang sempit (*mudlayyaq*) seperti contoh yang baru disebutkan, namun dalam jangka waktu yang sempit.

Lain lagi dengan al-'Irâqi, yang tidak memilah kedua kewajiban ijtihad ini dalam domain *muwassa'* dan *mudlayyaq*. Al-'Irâqi menyatakan adanya sesuatu yang diyakini keberadaannya –dalam contoh ini air yang diyakini kesuciannya, tidak dapat menghalangi kewajiban ijtihad, karena dua kewajiban ijtihad baik yang *muwassa'* maupun

² Al-Jarhazi, *al-Mawahib al-Saniyyah*, h. 652.

³ Abu Abdillah Muhammad bin 'Ismail al-Bukhari, ed. Dr. Musthafa Dib al-Bugha, *Shahih al-Bukhari*, Dar Ibn Katsir al-Yamamah, Beirut, cet III, 1987, II/724.

mudlayyaq adalah hal yang masih dapat dipilih dan masuk dalam kategori kewajiban secara umum.

Namun, pendapat al-'Irâqi ini tidak disetujui al-Bakri. Al-Bakri menyatakan bahwa, dalam permasalahan ini diperbolehkannya ijtihad bagi orang yang yakin terhadap wujudnya air yang diyakini kesuciannya masih dikhilafkan, apalagi tentang status kewajibannya, tentu lebih 'berat' konsekuensinya. Al-Bakri kemudian menawarkan jalan tengah, bahwa alternatif yang lebih baik bagi orang yang berada dalam keadaan semacam ini adalah meninggalkan ijtihad, atau dengan kata lain berusaha mendapatkan air yang sudah diyakini kesuciannya.

Untuk membela pendapatnya, al-Bakri menambahkan; hal-hal yang diperintahkan untuk ditinggalkan –seperti diperintakkannya meninggalkan hal-hal yang dapat mendatangkan keraguan yang termaktub dalam hadits Nabi saw. di atas-, tentu tidak layak berstatus wajib.⁴ Al-Bakri sangat tidak setuju, jika ijtihad ada yang berstatus wajib seperti yang sampaikan al-'Irâqi.

IJTIHAD SAHABAT

Di atas telah sedikit disinggung seputar ijtihad yang dilakukan sahabat Nabi. Namun, dalam membahas tindakan para sahabat dalam berijtihad, ulama mempunyai komentar yang bervariasi. Hal ini kiranya perlu diungkapkan, karena perbedaan pendapat ulama ini pada akhirnya akan berpengaruh pada status hukum ijtihad dalam tataran realitas keseharian seperti yang telah dicontohkan di muka.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa ijtihad yang dilakukan para sahabat ketika Nabi saw. masih hidup terpilah menjadi bagian yang memperbolehkan dan yang tidak memperbolehkan. Sementara pendapat ulama yang tidak memperbolehkan adalah pendapat yang lemah. Alasannya sederhana saja, karena bukan hal yang mustahil jika para sahabat melakukan ijtihad pada saat Nabi masih menyertai mereka.

Sementara itu, ulama yang memperbolehkan ijtihad bagi sahabat berbeda pendapat tentang ijtihad dalam hal-hal yang bersifat asumtif (*zhanny*) apakah diperbolehkan atau tidak. Namun kebanyakan ulama memperbolehkan hal ini, seperti halnya al-Amudi. Ada juga ulama yang sama sekali tidak memperbolehkan ijtihad bagi sahabat

⁴ Yasin al-Fadani, *Op.cit*, h. 652.

secara mutlak. Pendapat ini diwakili oleh Abu 'Ali al-Jayyâni dan Ibnu Hazm.

Ada lagi pendapat yang lebih rasional yang mengatakan bahwa ijthad yang dilakukan sahabat Nabi saw. diperbolehkan bagi mereka yang bertempat tinggal jauh dari sisi Nabi saw. Pendapat inilah yang didukung al-Haramayn.

Polemik yang muncul ini menurut al-Razi sebenarnya tidak berpengaruh apapun pada tataran praktis (fiqh), dan lebih cenderung tak bermanfaat. Lain halnya dengan pendapat Abu Bakar al-Hishni yang menyatakan polemik ini tetap akan mempengaruhi fiqh sebagai hukum formal. Al-Razi, sebenarnya tidak menafikan ijthad sahabat. Beliau hanya ingin menyampaikan bahwa, walaupun sahabat gemar berijthad namun hanya berkisar tentang wahyu yang pada akhirnya tetap harus ditafsiri dengan rujukan keterangan Nabi saw. secara langsung. Sedangkan pendapat al-Hishni ini lebih diarahkan pada permasalahan-permasalahan yang mempunyai kesamaan karakteristik.⁵

CAKUPAN KAJIDAH

Dalam karya fenomenalnya, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, al-Suyuthi membagi permasalahan kita kali ini dalam 3 (tiga) bagian.⁶ *Pertama*, yaitu suatu kondisi atau keadaan yang sama sekali menutup peluang seseorang untuk berijthad. Sebagaimana seorang yang telah berkapasitas *mujtahid* yang menemukan *nash* baik berupa al-Quran maupun Hadits, ia tidak diperkenankan untuk berpindah ke strata yang lebih rendah; ijthad. Dan seperti contoh penduduk Makkah, yang tidak terhalang oleh gunung dan gedung yang tinggi. Mereka tidak diperbolehkan untuk berijthad dalam menentukan arah kiblat. Kecuali, ketika mereka terhalang oleh sesuatu yang memperbolehkan ijthad dalam menentukan arah kiblat, seperti yang disebutkan al-Nawawi.

Kedua, permasalahan yang di dalamnya diperbolehkan melakukan ijthad menurut pendapat yang lebih kuat, sebagaimana contoh yang pernah disebutkan di muka; orang yang mempunyai dua bejana, yang satu suci dan yang lainnya najis, namun ia mempunyai bejana yang diyakini suci. Dalam contoh ini, menurut pendapat yang lebih

⁵ Jibril bin Muhammad, *Op.,cit.*, III/335.

⁶ Al-Suyuthi, h. 332.

kuat ia diperkenankan berijtihad: berbeda dengan kasus penentuan arah kiblat dalam bagian pertama, karena dengan tidak diperbolehkannya ijtihad dalam permasalahan bejana ini, secara tidak langsung akan menyia-nyiakan "harta" (*tadlyi' al-mal*), dalam hal ini adalah air. Lain halnya dengan permasalahan kiblat, seseorang yang mampu untuk menghadap tepat ke arah kiblat kemudian berijtihad adalah perbuatan yang sia-sia.⁷

Ketiga, permasalahan yang diperbolehkan untuk berijtihad tanpa adanya *khilâf*. Sebagaimana contoh orang yang kebingungan ketika akan meminum di antara segelas air susu yang suci dan segelas lain berisi air susu yang najis. Walaupun ia mempunyai segelas lagi air susu yang suci, namun ulama sepakat diperbolehkan ijtihad untuk memilih di antara dua gelas pertama. Alasannya, dalam masalah ini terdapat syarat melakukan ijtihad, yaitu adanya peluang untuk melihat tanda-tanda mana air susu yang najis dan mana air susu yang suci.⁸

Akhirnya, dari tiga contoh di atas, diharapkan kita dapat membandingkan status hukum ijtihad para sahabat yang akhirnya dapat mempengaruhi perbedaan pendapat tentang status hukum peristiwa yang sehari-hari yang akrab dengan kita. *WalLahu a'lam*.

⁷ Al-Lahji, h. 114.

⁸ Yasin al-Fadani, *Op.cit*, h. 653.

KAIDAH KE – 20

الْمَانِعُ الطَّارِئُ هَلْ هُوَ كَالْمُقَارِنِ ؟ ... فِيهِ خِلَافٌ

Apakah penghalang yang baru keberadaannya dianggap sebagai suatu yang menyertai? Terjadi khilâf.

Dalam perjalanan menapaki kehidupan, seseorang hamba dikaruniai hak untuk berfikir dan merencanakan hal-hal pada masa datang. Dengan kata lain, hamba dianugerahi hak untuk memilih cita-citanya. Namun karena ia hanyalah seorang hamba ia tidak mampu memaksakan kehendak-Nya yang sudah digariskan oleh-Nya. Sehingga perjalanan untuk meraih cita-cita tak selamanya akan mencapai kesuksesan, dan terganjal oleh sebuah aral yang menghalanginya. Begitupun dalam perjalanan sebuah hukum tak selamanya selalu eksis sepanjang masa.

URAIAN

Penghalang (*mâni'*) adalah sesuatu yang dengan kemunculannya - dalam pandangan *syara'*- dapat menghalangi wujudnya hukum tertentu yang disebut *mâni' li al-hukmi* atau dapat menjadikan hukum sebab akibat dianggap tidak berlaku yang dikenal dengan *mâni' li al-sabab*, seperti keterangan yang disebutkan dalam disiplin ilmu ushul fiqh.¹

Contoh *mâni' li al-hukmi* adalah status menjadi bapak yang dapat mencegah (*mâni'*) hukum eksekusi atasnya karena membunuh anaknya. Dan untuk contoh *mâni' al-sabab*² adalah jumlah hutang yang sampai dapat mengurangi harta yang telah melewati ambang batas wajib zakat.

¹ Dr. Abdul Karim Zaydan, *Al-Wajiz fi Ushûl al-Fiqh*, Ar-Risalah, Beirut, Cet VII, 2001. h. 63 atau Abi Zakaria al-Anshari dalam *Ghâyah al-Wushûl*, Maktabah Usaha Keluarga, Semarang, tt, h. 13

² Suatu hal yang dijadikan sebagai petunjuk bagi adanya hukum *syara'*. Artinya ketika hukum *syara'* muncul ia juga akan ada dibelakang hukum *syara'* itu. Sebaliknya ketika hal itu tidak ada, maka tidak akan terdapat hukum *syara'*. *Ibid.*, h. 55.

Nishâb dalam hal ini, merupakan sebab atas diwajibkannya membayar zakat. Kemudian kewajiban membayar zakat bisa hilang disebabkan hutang dalam jumlah yang sampai mengurangi kadar *nishâb* zakat.

Sedikit menyempit dari dua jenis *mâni'* di atas, dalam kaidah ini kita hanya akan membahas penghalang perbuatan atau peristiwa (*mahkûm 'alayh*) yang baru datang (*thâri'*) ketika perbuatan tersebut sudah dilakukan. Apakah *mâni'* yang baru datang ini disamakan dengan suatu yang menyertai, sehingga akan mempengaruhi status perbuatan tersebut, atau tidak dianggap menyertai sehingga ia tidak berpengaruh hukum-hukum apa-apa pada *mahkûm 'alayh*. Di sini, terjadi perbedaan ulama' dalam menentukan pendapat mana yang lebih kuat.

Contoh *mâni'* "terlambat" dan dianggap sebagai sesuatu yang datang bersamaan dengan *mahkûm 'alayh* (*al-mâni' ka al-muqârin*) adalah sekumpulan air yang telah digunakan untuk bersuci (*musta'mal*) yang kemudian diperbanyak hingga mencapai kadar yang memenuhi syarat untuk digunakan sebagai alat bersuci; dua *qullah*. Perubahan yang dimulaj dari sedikit menjadi banyak ini dalam istilah fuqaha disebut sebagai *mâni'*. Artinya, memperbanyak air ini dapat menjadi penghalang bagi *kemusta'malan* air yang volumenya sedikit. *Mâni'* yang berstatus baru dalam contoh ini dianggap sebagai sesuatu yang datangnya bersamaan dengan wujudnya air tanpa melihat adanya pengaruh campur tangan proses pembanyakan yang dialaminya. Dengan demikian, air yang telah berubah dari sedikit menjadi banyak ini dianggap suci dan mensucikan, seperti halnya air yang tidak pernah mengalami peristiwa yang berurutan dari *musta'mal* kemudian diperbanyak sebelum akhirnya menjadi suci kembali.³

Sedangkan contoh *mâni'* yang baru dan dianggap sebagai sesuatu yang tidak datang bersamaan dengan *mahkûm 'alayh* adalah seseorang yang di tengah-tengah pelaksanaan ibadah haji (*ihrâm*) melangsungkan akad nikah. *Ihrâm* -yang notebene menjadi *mâni'* pelaksanaan akad nikah- yang datang terlambat ini tidak mempengaruhi keabsahan *ihrâm*. Lain halnya apabila pelaksanaan ihram berbarengan dengan akad nikah. Maka, para ulama sepakat menganggap hal ini sebagai penghalang dalam pengertian yang sesungguhnya. *WalLahu A'lam.* []

³ Muhammad Yasin al-Fadâni, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1997, h. 653-655.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdari, Muhammad ibn Yusuf al-, *al-Tāj wa al-Iklīl li Mukhtasar Khalīl*, Beirut : Dār al-Fikr, 1398 H. dalam *Maktabah Alfīyah li al-Sunnah al-Nabawiyah*.
- Abdurrahman, Asjmunī, *Qawaid Fiqhiyyah, Arti, Sejarah, dan Beberapa Kaidah Kulliyah*. Jogjakarta : Penerbit Suara Muhammadiyah, 2003
- Abu al-Abbas, Syamsuddin Ahmad bin Muhammad bin Abu Bakar, *Wafiyat al-A'yan wa Anba' al-Zaman*, Beirut : Dār al-Tsaqafah, 1968 M.
- Abu al-Fath, Muhammad al-Hanafī, *Ittihaf al-Abshar wa al-Basha'ir bi Tabwib Kitab Asybah wa al-Nazhâ-ir*, Mawsu'ah Mustawi al-Qadim (Program CD)
- Ahdali, Abu Bakar al-, *Taqrirat al-Farâid al-Bahiyah*, Kediri : Madrasah Hidayatul Mudtadi-ien Lirboyo, tt.
- 'Ajluni, Isma'il ibn Ahmad al-, *Kasyf al-Khafâ'*, Beirut : Mu'assasah al-Risalah, 1405 H.
- Ambary, Hasan Mu'arif, et al., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta : PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999 M.
- Amin, Hasan Abdullah, *Ahkam al-Taghayyur al-Qimah al-Umalat al-Naqdiyah wa Asyira fi Tasdid al-Qard*, Beirut : Dār al-Nafis, tt.
- Anshâri, Abu Yahya Zakaria Bin Muhammad bin Zakaria al-, *Ghâyat al-Wushûl Syarh Lubb al-Ushûl*, Semarang : Usaha Keluarga, tt.
- _____, *Arna al-Mathâlib syarh Rawd al-Thâlib*, Beirut : Dār al-Kitab al-Islami, tt.
- _____, *Fath al-Wahhâb*, Beirut : Dār al-Fikr, tt.
- 'Asqalâni, Ahmad bin Ali bin Hajar al-, ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *Fath al-Bari Syarh Shahih Bukhari*, Beirut : Dār al-Ma'rifah, 1379 H. dalam *Maktabah Alfīyah li al-Sunnah al-Nabawiyah* (CD Program).
- Atasi, Muhammad Khalid al-, *Syarh Majallah al-Ahkâm al-Adliyah*, Himsh : Mathba'ah Himsh, 1349 H.
- 'Azhim, Muhammad Syams al-Haq al-, *'Awn al-Ma'bûd bi Syarh Sunan Abi Dawud*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H. dalam *Maktabah Alfīyah li al-Sunnah al-Nabawiyah*.
- Ba 'Alawi, Al-Sayyid Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin 'Umar, *Bughyah al-Mustasyidin*, Beirut : Dār al-Fikr, 1995.
- Barûsawi, Syaikh Ismâ'îl al-, *Tasîr Ruh al-Bayân*, Beirut : Dār al-Fikr, tt.
- Buhûti, Manshur bin Yunus al-, ed. Hilal Mushlihi Mustahfa Hilal, *Kasyf al-Qanâ' 'an matn al-Iqnâ'*, Beirut : Dār al-Fikr, 1402 H. dalam *Maktabah Alfīyah li al-Sunnah al-Nabawiyah*
- _____, *Daqâ'iq Uli al-Nuha li Syarh al-Muntabâ*, Beirut : Alam al-Kutub. tt.
- Barzanji, Sayyid Ja'far bin Hasan bin Abd al-Karim al-, *al-Lujjayni al-Dâni fi Manâqib al-Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jaylâni*, Semarang : Thoha Putra, tt.

- Bayhaqi, Ahmad bin al-Husayn al-, ed. Muhammad Abd al-Qadir 'Atha, *Sunan al-Kubra*, Makkah : Maktabah Dâr al-Baz, 1994.
- Bayjuri, Ibrahim al-, *Hâsyiyah al-Bayjuri 'ala ibn Qâsim al-Ghâzi*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Bisri, Muhammad Adib, *Terjemah Al-Faraid al-Bahiyah Risalah Qawaid Fiqh*, Kudus : Menara Kudus, 1977 M.
- Bujayrami, Sulaiman bin Muhammad al-, *Hasyiyah Al-Bujairamiy 'ala Al-Khatib*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Bukhâri, Muhammad bin Isma'îl al-, ed. Musthafa Dib al-Bugha, *Shahih Bukhari*, Beirut : Dâr Ibn Katsir al-Yamâmah, 1987 M.
- Burnu, Muhammad Shidqi bin Ahmad al-, *al-Wajiz fi Idlah Qawaid al-Fiqh al-Kulliyah*, Beirut : Mu'assasah al-Risâlâh, 1983 M.
- Dâr al-Quthni, Abu al-Hasan Ali bin Umar al-Baghdadi al-, *Sunan al-Dâr al-Quthni*, Beirut: Dâr al-Ma'rifat, 1966 M./1386 H.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Umum*, Jakarta : Vol. I tahun 1981.
- Dimiyâthi, al-Sayyid Bakri bin al-Sayyid Muhammad Syatha al-, *I'ânah al-Thâlibîn*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Dzahabi, Abu Abdillâh Muhammad bin Ahmad al-, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, Beirut : Mu'assasah al-Risâlâh, 1413 H.
- Fadâni, Abu al-Fayd Muhammad Yasin bin 'Isa al-, *Fawâ'id al-Janiyah*, Beirut, Libanon : Dâr al-Fikr, 1997 M.
- Fayyumi, Ahmad bin Muhammad bin Ali al-, *al-Mishbâh al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir*, Beirut : al-Maktabah al-Ilmiyyah, tt.
- Gazalba, Sidi, *Sistematika Filsafat*, Jakarta : Bulan Bintang, 1990 M.
- Ghazâli, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-, *Al-Mustashfâ*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.
- _____, ed. Ahmad Mahmud Ibrahim dan Muhammad Tamir, *al-Wasith*, Kairo : Dâr al-Salam, 1417 H.
- Ghazî, Ibn Qasîm al-, *Fath al-Qarîb al-Mujîb* dalam *Hâsyiah al-Bâjjuri*, Beirut, Libanon : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Hadlrami, Abdullah bin Sa'id Muhammad al-Lahji al-, *Idlâh al-Qawâid al-Fiqhiyyah*, Surabaya : Dâr al-Rahmah, 1410 H.
- Haydar, 'Ali, *Durar al-Hukkâm syarh Majallah al-Ihkâm*, Beirut : Dâr al-Jayl, tt.
- Hâkim, Muhammad bin Abdillâh al-Naysaburi al-, ed. Musthafa Abdul Qadir 'Atha, *al-Mustadrak 'ala al-Shahihayn*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1411 H./1990 M.
- Hamawi, Ahmad bin Muhammad al-, *Ghamzu Uyûn al-Bashâ'ir Hasyiah 'ala Asybah li Ibn Nujaym*, Istanbul : Dâr al-Thibâ'ah al-Amîrah, 1290 H.
- Haytami, Ahmad bin Muhammad ibn 'Ali ibn Hajar al-, *Al-Minhaj al-Qawim*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.
- _____, *Tuhfah al-Muhtâj*, Beirut : Dâr Ihya' al-Turats al-'Arabi, tt.

- Hishni, Abi Bakr bin Muhammad Taqiyuddin al-, ed. Abd al-Rahman bi Abdullah al-Sya'ân dan Jibril bin Muhammad bin Hasan al-Bushayli, *Kitab al-Qawâid*, Riyadl : Maktabah Al-Rusyd, 1997 H.
- _____, *Kifâyah al-Akhyâr*, Surabaya : Al-Hidayah, tt.
- Hudlari, Muhammd al-, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Sankapura : al-Haramayn, tt.
- Ibn Abd al-Salam, Izzuddin Abd al-Aziz, ed. Abd al-Lathif Hasan Abd al-Rahman, *Qawâid al-Ahkâm fi Mashâlib al-Anâm*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999 M.
- _____, *al-Qawâ'id al-Shughra*, Damaskus : Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, 1416 H.
- Ibn Daqiq al-'Id, Taqiyuddin Muhammad bin 'Aly, *Ihkâm al-Ahkâm syarh 'Umdah al-Ahkâm*, Beirut : Maktabah Sunnah Muhammadiyyah, tt.
- Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad ibn Sa'id, *al-Muhalla*, Beirut : Dâr al-Afâq al-Jadidah, tt.
- Ibn Hibbân, Abu al-Hatim Muhammad bin Ahmad, ed. Syu'ayb al-Arnauth, *Shahih Ibn Hibbân*, Beirut : Mu'assasah al-Risâlâh, 1993 H.
- Ibn Manzhur, Muhammad al-Mishri al-Ifriqi, *Lisan al-Arab*, Beirut : Dâr Shadir, tt.
- Ibn Rajab, Abu al-Farj Abd al-Rahman bin Syihâb al-Din, *Jâmi' al-'Ulûm wa al-Hikam*, Beirut : Mu'assasah al-Risâlâh, 1997 M.
- Ibn Qudamah, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad al-Maqdisi, *Rawdlah al-Nâzhir wa Junnah al-Munazhir*, Riyadl : Jami'ah al-Imam Muhammad ibn Saud, 1399 H.
- _____, *al-Mughni*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1405 H.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, Abu Abdillah Muhammad bin Abi Bakr, ed. Thaha Abd al-Ra'uf Sa'd, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut : Dâr al-Jayl, 1973 H.
- Ibn Rusyd, Abu al-Wâid Muhammad bin Ahmad, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Ibn al-Syâth, Abu al-Qasim Qâsim bin Abdullah, *Idrar al-Syurûq 'ala Anwâ-i al-Furûq*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998 H..
- Ibn Taymiyyah, Taqiyuddin, *al-Siyasah al-Syar'iyyah fi Ishlâh al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*, Maktabah Ibn Taymiyyah, tt.
- Ibn Wakil, Abi Abdillah Muhammad bin Umar bin Makki Shadr al-Din, ed. Adil Ibn Abdillah al-Tsuwaykh, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, Riyadl : al-Rusydu, 1997 H.
- Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" *Jurnal Taswirul Afkar*, LAKPESDAM NU, Edisi No. 14 Tahun 2003.
- Isfara'ini, Abi 'Awânah Ya'qub bin Ishaq al-, ed. Ayman bin 'Arif al-Dimasyqi, *Musnad Abi 'Awânah*, Beirut : Dâr al-Ma'rifah, 1998 H.
- Isnawi, Jamaluddin Abi Muhammad Abd al-Rahim bin al-Hasan al-, *al-Tambîd fi Takebrîj al-Furû' 'ala al-Ushûl*, ed. Muhammad Hasan Haytu, Dâr al-Ra'id al-Arabi, 1980 H.
- _____, *Nihayah al-Sâl fi Syarh Minhâj al-Ushûl*, Kairo : Muhammad Ali Subayh, tt.

- Jamal, Sulaiman bin Manshur al-Mishri al-, *Hâsyiyah al-Jamal 'ala Syarh al-Mahnaj (Futubât al-Wahhâb)*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Jarhazi, Abdullah bin Sulaiman al-, *al-Mawâhib al-Saniyyah*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1997 H.
- Jâwi, Abu Abd al-Mu'thi Muhammad Nawawi bin Umar bin Ali al-, *Nihâyah al-Zayn*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Jurjâni, al-Syarif Ali bin Muhammad al-, *Kitâb al-Ta'rifât*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1988 H..
- Jurjawi, Ali Ahmad al-, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, Surabaya : Maktabah al-Haramayn, tt.
- Karim, Khalil Abdul, *al-Jadzûr al-Târikhiyyah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Kairo : Shina' li al-Nasyr, 1990-H.
- Kâsâni, Abu Bakr Mas'ud bin Ahmad al-, *Badâ'i' al-Shanâ'i' fi Tartîb al-Syarâ'i'*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1982 M.
- Khallâf, Abdul Wahhab, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Kairo : Dâr al-Qalam, tt. .
- Kelas III Aliyah 1997 MHM Lirboyo, *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha*: Kediri : Kelas III Aliyah MHM 1997 M. . .
- Khin, Musthafa al- dan Bughâ', Musthafa al- dan Surayji, Ali al-, *al-Fiqh al-Manhaji ala Mazhab al-Imam al-Syafi'i*, Damaskus : Dâr al-Qalam, 1992 H.
- Mahalli, Jalâl al-Din Muhammad bin Ahmad al-, *Syarh al-Mahalli 'ala al-Minhaj (Kanz al-Râghibin)*, Surabaya : Dâr Ihyâ- al-Kutub al-'Arabiyyah, tt.
- _____, *Syarh 'ala Matn Jam' al-Jawâmi'* dalam *Hâsyiyah al-Bannâni 'ala Syarh Jam' al-Jawami'*, Surabaya : al-Hidayah, tt.
- Mâlik bin Anas, ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *al-Muwaththâ'*, Mesir : Dâr Ihya' al-Turâts al-'Arabi, tt.
- Malibâri, Zayn al-Din bin Abd al-'Aziz al-, *Fath al-Mu'in dalam I'ânah al-Thâlibîn*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Marâghi, Ahmad Musthafa al-, *Tafsir al-Marâghî*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Marghinâni, Abu al-Husayn 'Ali bin Abi Bakr bin Abd al-Jalil al-, *Al-Hidâyah Syarh al-Bidâyah*, Beirut : Al-Maktabah al-Islamiyyah, tt.
- Mathrizi, Nasir bin Abd al-Sayyid Abu al-Makârim al-, *al-Mugharrab*, Dâr al-Kitab al-Arabi, tt.
- Mâwardi, Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad bin Habib al-, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- _____, *al-Iqnâ' li al-Mawardi*, tanpa penerbit, tt, Maktabah al-Fiqh wa Ushulih (Program CD).
- Mujaddidi, Muhammad 'Amim al-Ihsân al-, *Qawâ'id al-Fiqh*, Karachi : al-Shadaf bi Balsyaraz, 1986 H.
- Munâwi, Abd al-Rauf al-, *Faydl al-Qadir fi Syarh al-Jâmi' al-Shaghir*, Mesir : Maktabah Tijâriyyah Kubra, 1356 H.
- Nasafi, Umar bin Muhammad bin Ahmad Abu Hafsh al-, *Thulbah al-Thalabah*, Baghdad : Maktabah al-Amirah Maktabah al-Mutsanna, tt.

- Nawawi, Muhyiddin Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-, *Rawḍah al-Thalibin*, Beirut: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 1405 H.
- _____, *Syarḥ al-Nawawi 'ala Shaḥīḥ Muslim*, Beirut : Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabi, 1392 H.,
- _____, ed. Mahmud Mathruhi, *al-Majmû' Syarḥ Muḥadḏḏḏab*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1996 M/1417 H.
- Naysaburi, Muslim bin al-Ḥajāj Abu Ḥusayn al-Qusyairi al-, *Shaḥīḥ Muslim*, Beirut : Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Araby, tt.
- Qarâfi, Abu al-Abbas Ahmad bin Idris al-Shanhâji al-, *al-Furûq aw Anwâr al-Burûq fi Anwa' al-Furuq*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998 M.
- Qarâfi, Ali bin Ahmad bin Muhammad al-Azizi al-, *al-Sirâj al-Munîr 'ala al-Jâmi' al-Shaḥīr fi Ahâdîts al-Basyîr wa al-Nadẓîr*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.
- Qazwini, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-, *Sunan Ibn Majah*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Qurṭhubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar al-: *Tafsir Jâmi' al-Aḥkâm*. Kairo : Dâr al-Sya'b, 1372 H.
- Qutb, Sayyid, *Fi Zḥilâl al-Qur'an*, Beirut : Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabi, 1967 M.
- Râfi'i, Abu al-Qâsim Abd al-Karim bin Muhammad bin Abd al-Karim al-, ed. Syaikh 'Ali Muhammad Mu'awadl dan Syaikh 'Âdil Ahmad Abd al-Mawjûd, *Fath al-'Azîz Syarḥ al-Wajîz al-Ma'râf bi Syarḥ al-Kabîr*, Beirut : Dar al-Fikr, 1997 M.
- Rahibani, Musḥthafa bin Sa'd bin 'Ubdah al-, *Mathâlib Ūli al-Nuhâ*, Beirut : al-Maktabah al-Islami, tt.
- Ramli, Syihâb al-Din Muhammad bin Ahmad al-, *Nihâyah al-Muḥtâj ila Syarḥ al-Minhâj*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Râzi, Ahmad bin Fâris bin Zakaria al-Qazwini, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Kairo : Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, 1366 H.
- Râzi, Fakhr al-Dîn Muhammad bin Umar bin al-Husayn al-, *al-Maḥshûl fi Ushûl al-Fiqh*, Riyadl : Jami'ah al-Imam Muhammad bin Su'ûd al-Islamiyyah, tt.
- Râzi, Zayn al-Din Muhammad bin Abu Bakr bin Abd. Al-Qadir al-, *Mukhtâr al-Shihâb*, Beirut: Maktabah Libnan Nasyirun, 1415 H. / 1995 M.
- Rumi, Musthafa bin Abdillah al-Qasthantini al-, *Kasyf al-Zḥunûn 'an Asami al-Kutub wa al-Funûn*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1413 H./1992 M.
- Sahal Mahfudh, KH. Muhammad Ahmad: *Tharîqah al-Hushûl 'alâ Ghâyah al-Wushûl*. Surabaya : Diantama, 2001 M.
- Saqqâf, Sayyid Alawi bin Ahmad al-, *al-Fawâid al-Makkiyah*, Surabaya : al-Hidayah, tt.
- Saranji, Muhammad Said Abd al-Rahim al-, *Kasyyâf Ishṭihâlât al-Fiqh li Fuqahâina al-Syafi'iyah*, Sarang : al-Barakah, tt.

- Sarkhasi, Abu Bakar Muhammad bin Abi Sahl al-, *Al-Mabsûth*, Beirut : Dâr al-Ma'rifat, 1406 H.
- Shâwi, Ahmad al-Mâlikî al-, *Hasyiyah al-Shâwi 'ala Tafsir al-Jalâlayn*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Sijistani, Abu Dawud Sulayman bin al-Asy'ats al-, ed. M. Muhyiddin Abd. Hamid, *Sunan Abi Dawud*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- Subuki, Baha'uddin Abi Hamid Ahmad bin Ali bin Abd al-Kâfi al-, ed. Khalil Ibrahim Khalil, *'Arûs al-Afrâh*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Islamiyyah, 2001 M.
- Subuki, Tajuddin Abd al-Wahab bin Ali bin Abd al-Kâfi al-, ed. 'Adil bin Abd al-Mawjud & 'Ali Muhammad Iwadi, Beirut : *al-Arybâh wa al-Nazhâir*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991 H.
- _____, *Jam' al-Jawami* dalam *Hâsiyyah al-Bannâni 'ala Syarh Jam' al-Jawami'*, Surabaya : al-Hidayah, tt.
- Subuki, Taqiyuddin Ali bin Abd al-Kafi al- dan Taj al-Din Abd al-Wahhab bin Taqiyuddin al-Subuki, *al-Ibhâj fi Syarh al-Minhâj li al-Baydlâwi*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 H.
- Suyuthi, Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-, ed. Muhammad al-Mu'tashim Billah, *al-Arybâh wa al-Nazhâir*, Beirut : Dâr al-Kitab al-'Arabi, 1998 H.
- _____, *Taqrirât Uqûd al-Jumân*, Kediri : Madarasah Hidayatul Mubbtadi-ien Lirboyo, tt.
- _____, *al-Durr al-Mantsur fi al-Tafsir al-Ma'tsur*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000 H.
- _____, *Lubab al-Nuqûl*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Syâfi'i, Abu Abdillah Muhammad bin Idris al-, *al-Umm*, Beirut : Dâr al-Ma'rifat, 1393 H.
- Syâthibi, Ibrahim bin Musa al-Gharnathi al-, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Ahkâm*, Beirut : Dâr al-Ma'rifat, tt.
- Syawkani, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-, ed. Muhammad Sa'id al-Badri, *Iryâd al-Fuhûl*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1992 M/1412 H.
- _____, *Nayl al-Awthâr Syarh Muntaqa al-Akbbâr*, Beirut : Dar al-Jil, 1972 M.
- Syarbini, Muhammad al-Khatib al-, *Mughni al-Muhtâj*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- _____, *al-Iqnâ'*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1415 H.
- Syaybâni, Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal al-, *al-Musnad*, Mesir : Mu'assasah Qurthubah, tt.
- Syaybâni, Abu Abdillah Muhammad bin al-Hasan al-, ed. Abu al-Wafa al-Afghani, *al-Mabsûth*, Karachi : Idarah al-Quran wa al-Ulum al-Islamiyyah, tt.
- Syayrazi, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali ibn Yusuf Al-, *Thabaqât al-Fuqahâ'*, Beirut : Dâr al-Qalam, tt.

- Thabari, Muhammad bin Jarîr bin Yazîd al-, *Tafsîr al-Thabary (Jâmi al-Bayân 'an Ta'wil Ây al-Quran)*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1405 H.
- Thahâwi, Ahmad bin Muhammad ibn Salâmah al-, *Syarh Ma'âni al-Âtsâr*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1399 H.
- Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa al-, ed. Ahmad Muhammad Syakir dkk, *Sunan al-Tirmidzi*, Beirut : Dâr Ihya al-Turats al-'Arabi, tt.
- Wizârah al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islamiyyah bi al-Kuwait, *Mawsû'ah al-Fiqhiyyah*, cet. Wizârah al-Awqâf wa al-Syu'ûn bi al-Kuwait.
- Zarkasyi, Abu Abdîllah Badruddin Muhammad bin Bahâdur al-, ed. Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'il, *al-Mantsûr fi al-Qawâid Fiqh Syafi'i*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2000 M.
- _____, *Al-Bahr al-Muhîth*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Zarqa', Musthafa Ahmad al-Halbi al-, *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986 H.
- Zayla'î, Abdullah bin Yusuf Abu Muhammad al-Hanafi al-, ed. Muhammad Yusuf al-Banuri, *Nashb al-Râyah*, Mesir : Dâr al-Hadits, 1357 H.
- Zaydan, Abd al-Karîm, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Beirut, Libanon : Mu'assasah al-Risalâh, 2001 M.
- Zuhayli, Wahbah al-, *Subul al-Istifâdah min al-Nawâzil wa al-Fatâwa wa al-Amal al-Fiqhy fi al-Tathbiqât al-Mu'âshirah*, Damaskus : Dâr al-Maktabi, 2001 M.
- _____, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus : Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, tt.
- _____, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus : Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, 2001 M.

dan lain-lain.

INDEKS

A

Ashhab, 144, 145, 151, 349, 350,
352, 355, 356, 358, 359, 394.

Al-Ahdali, 132, 138.

Abu Hanifah, 19, 114, 126, 137,
145-147, 151, 201, 204, 253,
318, 334, 335, 394, 418.

Asbâb al-Nuzûl, 59, 306.

Analogi, 71, 102, 306, 355, 420,
423.

Aghlabiyyah, 107, 199, 223, 254,
320, 321, 329, 350, 425.

Ahmad bin Hanbal, 26, 204, 352,
358.

B

Bay', 266, 373, 375, 382, 383, 384,
391, 392.

Al-Burnu, Muhammad Shidqi,
117, 189, 193, 243, 252, 264,
281, 282, 307.

D

Diyât, 97, 98, 112, 275, 276, 303,
308, 431, 438.

Dominan, 22, 47, 50, 156, 167,
180, 257, 342, 377, 378, 391,
392, 408, 409.

Dlamân, 32, 124, 125, 126, 127,
128, 130, 177, 394, 395, 396,
377, 378, 379, 390.

Dawud al-Zhahiri, 94, 139, 140,
148.

Dzimmah, 375, 376.

F

Fardlu, 69, 70, 105, 109, 199,
204, 208-212, 214, 218, 219,

223, 231, 327, 328, 331, 357,
364, 365, 368, 371, 372, 408,
426, 427.

_____ *'Ayn*, 42-44, 205, 211, 212,
115, 228, 229, 230, 231, 349,
350, 366, 405 - 409.

_____ *Kifâyah*, 42-44, 85, 204,
205, 213, 214, 228, 229, 230,
349, 350, 361, 368, 405-409.

Fatwa, 75, 86, 228, 324, 344, 345,
35, 352, 354, 412.

Formulasi, 39, 138, 155, 156,
211, 235, 304.

G

Al-Ghazali, 19, 32, 33, 34, 70,
164, 169, 271, 280, 402, 407,
409.

H

Hakim/*hâkim*, 7, 9, 12, 13, 15,
20, 76, 79, 81, 82, 120, 129,
239, 264 - 267, 282, 297,
298, 302, 303, 305, 309, 320,
321, 322, 343, 498, 413.

Al-Hishni, Taqiyuddin, 10, 12,
105, 121, 178, 181, 240, 241,
245, 310, 341, 467, 402, 444.

Had, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 99,
111, 113, 115.

Haji, 107, 108, 111, 113, 114,
117, 155, 162.

Hanafiyyah, 27.

Haidl, 26, 27, 107, 109.

Hakiki, 50, 116, 118, 119.

I

Ijtihad, 3, 9, 10, 29, 31, 75, 136, 140.

'Izzuddin, 20, 21, 32, 83, 113, 151.

Ijmā', 143-145.

Iqrār, 81, 119, 120.

Ibnu Hajar al-'Asqalani, 334.

_____ al-Haytami, 319, 359, 392.

Ikrah, 84, 93

Ibrām, 37, 39-41, 43, 46, 72, 74, 112, 113, 114, 325, 401, 427, 428, 447, 448.

Istih̄sān, 139.

Istinbāth, 138.

J

Jihad, 43, 44, 60, 368, 407.

Jumat, shalat, 43, 72, 100, 107, 329, 357, 358, 359, 360, 363, 370.

Jama'ah, 28, 43, 54, 55, 61, 72, 80, 109.

Jarhazi, 132, 136, 140, 150, 155, 156, 161, 165.

Jenazah, 37, 38, 43.

Janin, 66, 67, 430-435.

K

Khilāf, 44, 53, 55, 92, 114, 125, 127, 140, 142, 143, 144, 146-151, 441, 443, 445, 446.

Khilaf al-Awla, 53, 54, 158, 164.

Khalifah, 7, 77, 78, 8, 84, 136.

Kafārah, 90, 94, 110, 112, 114, 335, 428, 433, 437.

Khiyār, 48, 123, 12.

Kharrāj, 123, 124, 125, 126.

Kalam, 75, 116, 117, 118.

Konsensus, 8, 22, 25, 47.

Kontroversi, 22, 24, 155.

Komparasi, 151.

L

Liberal, 61.

Literal, 17, 59, 125

Lāzim, 86.

M

Mukātab, 100.

Mukallaf, 25, 104, 158, 160, 226, 228, 229, 240.

Mujtahid, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 18, 19, 20, 86, 93, 134, 136, 137, 138, 141, 142, 180, 189.

Musykil, 17, 55, 125, 126, 132, 164, 254.

Muqābil, 39, 47, 163, 185, 153.

Marjūh, 37, 145, 167, 168.

Majaz, 116, 118.

Mabram, 32, 33, 34, 37, 113.

Masyaqqah, 84, 100, 197, 200.

Maslahah, 25, 37, 50, 60, 76, 77, 83, 110, 284.

Mafsadah, 37, 50, 81, 82, 83, 84, 257, 265.

Mu'āmalah, 48, 182, 183, 189, 190, 227, 306, 308, 309, 312, 424.

N

Nash Qath'i, 9, 14, 20,

Neuro Sains, 63.

Nadzhar, 91, 211, 240, 243, 244,
366, 371, 372.

Q

Qādli, 7, 9, 10, 13, 15, 16, 17, 76,
78, 79, 83, 129, 147, 264,
267.

Qawl, 338, 339, 366, 386, 389,
422, 436.

_____ *Ashab*, 46, 104, 109, 111,
163, 186, 253, 284, 302, 339,
359, 363, 365, 369, 370, 374,
375, 379, 383, 384, 391, 392,
395, 396, 399, 400, 404, 407,
417, 419, 420, 422, 423, 425,
427, 433 – 438.

_____ *Shahih*, 161, 172, 363,
396, 418,

_____ *Azhhbar*, 112, 374, 383,
404, 428.

_____ *Zhabir*, 433.

_____ *Qadim*, 357, 359, 371, 387,
403, 433.

_____ *Jadid*, 282, 358, 359, 371,
386, 403.

_____ *Masyhur*, 376.

Qawâ'id al-Ahkam, Kitab, 20, 21,
81, 112, 113, 151, 152.

Qiyâs, 20, 36, 139, 209, 306.

Qiyas Jalîy, 15, 140, 321.

Qiyas Awlawiy, 15, 209.

Qiyas Musawiy, 15, 209.

Qiyas Khafiy, 15, 141.

al-Qarrafi, 105, 121.

Qadli Husayn, 92, 137.

R

Religijs, 61, 62, 64.

Ramadlan, 36, 67, 68, 110, 114,
158, 209, 217, 224, 226, 243.

Rukhsbah, 38, 39, 41, 131, 157,
158, 159, 160, 162, 163, 164,
165, 166, 169.

S

Syubhat, 88, 89, 90, 92, 93, 94,
102, 103.

_____, *Wathi'*, 29, 97, 321, 322.

Suyûthi, 4, 6, 8, 14, 20, 23, 24, 28,
29, 30, 31, 35, 36, 37, 46, 50,
51, 53, 55, 58, 100, 106, 133,
139, 155, 157, 160, 162, 299,
366, 370, 379, 382, 393, 395,
398, 400, 401, 403, 408, 409,
412, 419, 423, 426, 436, 444.

Subuki, 4, 11, 17, 23, 24, 30, 52,
133, 134, 140, 141, 142, 158,
160.

Syirkah, 128.

Syak, 27, 34.

Siyâsah, 86.

Syafi'iyah, 27, 145, 146, 334,
335, 394, 418.

T

Tadâkbul, 107-115

Thawâf, 107, 325, 371.

_____, *Ifâdlah*, 107, 108.

_____, *Qudum*, 108, 110.

_____, *Wada'*, 107, 108.

Tarjih, 273, 379, 382, 418, 420,
417.

Taklid/*taqlîd*, 320, 321, 344.

Thawâf, 325, 371.

U

Umar bin Khaththab, 7, 11, 23,
77, 78.

Universal, 3, 56, 59, 60-64, 76,
77, 83, 95, 107, 110, 125.

V

Valid, 23, 24, 151.

Varian, 5, 50, 68, 96.

W

Wilayah, 79, 80, 85,

Wilayah 'Ammah,

Wilayah Khashshah, 85, . .

Waqilah, 51.

Wajh, 357, 358, 360, 361, 362,
371, 396, 418.

Y

Yuridis, 7, 8, 22, 57, 59, 77, 96,
103,

Yasin al-Fadani, 3, 8, 15, 16, 18,
25, 27, 31, 33, 51, 66, 93, 94,
103, 107, 117, 134, 136, 140,
141, 144, 148, 149, 156, 160,
162, 163, 164, 167, 169.

Z

Al-Zarkasyi, 36-39, 41-44, 46, 67,
69, 70, 71, 79, 92, 94, 95, 99,
103, 108, 109, 110, 112, 124,
126, 127, 142, 143-145, 147,
148, 155, 156.

Zakat, 44, 47, 56, 82, 100, 104,
113, 294, 311, 312, 329, 335,
396, 422, 428, 431, 433, 446,
447.

FORMULASI NALAR FIQH

Telaah Kaidah Fiqh Konseptual

Buku ini adalah bukti nyata kemampuan para santri.

Seberkas sinar yang memberi harapan besar akan tumbuh berkembangnya ijtihad-ijtihad kreatif dalam komunitas santri, komunitas yang paling saah berbicara masalah-masalah fiqh. Qawa'id fiqh merupakan bagian yang tidak bisa dipisahkan dalam studi fiqh (hukum islam). Ia lahir belakangan, akan tetapi nilai generalisasinya, yang mampu mengikat banyak permasalahan-permasalahan parsial yang sering nampak berdiri sendiri, sangat berharga. Ia ikut ambil bagian dalam upaya rasionalisasi fiqh yang sedang digalakkan oleh banyak ulama' Timur Tengah. Upaya rasionalisasi fiqh, yang digaungkan oleh imam al-Syathibi, dalam sebuah ilmu; *ilmu maqashid*, harus terus mendapatkan perhatian maksimal. Dan mempelajari qawa'id fiqh diharapkan menuju ke arah ini, bukan sebaliknya.

KH. Maimoen Zubair



KAKI L.M.A.
KOLEKSI KAJIAN KEMAHANWALAN



Penerbit :
SANTRI SALAF PRESS

Kaidah fiqh merupakan intisari dan prinsip-prinsip dasar rancang bangun hukum fiqh. Hukum-hukum fiqh yang terus berkembang akan mudah "dideteksi" melalui penalaran kaidahnya. Dengan bahasanya yang ringkas-padat, kaidah fiqh akan mudah diingat dan dijadikan rujukan guna menjawab beragam problematika kehidupan yang kian kompleks. Disamping itu penguasaan atas kaidah fiqh akan memudahkan pemahaman atas tujuan utama syariat islam (*al-maqashid al syari'iyah*) dan diperolehnya penguasaan hukum secara logis, rasional dan konseptual. Buku yang sedang Anda pegang ini memuat rumusan kaidah-kaidah fiqh beserta contoh-contoh persoalan yang dicakupnya. Landasan yuridis dan pengecualiannya serta dilengkapi dengan kajian sejarah, metodologi, sitematika, profil tokoh, profil kitab dan catatan kaki yang nyaris lengkap, guna mempermudah penelusuran pada sumber aslinya. Dengan bahasanya yang mudah dicerna, buku ini akan mengajak anda mengembara dalam ruang nalar hukum yang bisa jadi belum pernah anda pikirkan sebelumnya.

ISBN 979-99452-4-0



9 789799 945242